Mounier si chiese perché Nietzsche abbia avuto una immagine così negativa del cristianesimo. Un punto evidente della sua risposta si riassume nel fatto che la borghesia si è appropriata del cristianesimo e cerca di dare al suo strapotere, contro i nuovi strati sociali emergenti, una giustificazione di tipo sacrale. Egli riconosce che, di conseguenza, e più di quanto convenga, sotto il nome di cristianesimo si trova nel mondo un codice di condotta morale e religiosa la cui preoccupazione sembra quella di scoraggiare gli slanci, colmare gli abissi, schivare l'audacia, svuotare la sofferenza, ricondurre a una conversazione domestica i richiami dell'Infinito, addomesticare le angosce proprie, invece, della condizione dell'uomo che si impegna. Molto spesso i cristiani si presentano come degli uomini soddisfatti; è contro costoro che Nietzsche ha provocatoriamente sostenuto il valore del senso tragico della vita nella cultura greca antecedente a Socrate. Mounier rivendica, per l'autentica esperienza cristiana, altrettanta e più pienezza tragica di quanta ne possa avere una esperienza agnostica. Anzi la tensione tragica è massima nella prospettiva dell'Incarnazione cristiana: il dovere dell'Incarnazione se gli fossimo fedeli, ci obbligherebbe in ogni istante ad occupare simultaneamente le posizioni più contraddittorie per il buon senso, a morire al mondo e nello stesso tempo ad impegnarvisi, a negare il quotidiano e a salvarlo, a non considerare come definitivamente risolvibili in una esperienza umana queste situazioni, ma proiettate nell'attesa dell'Assoluto e dell'Inaudito.

(cfr. **L'avventura cristiana**, LEF 1951)

KARL JASPERS

NIETZSCHE E IL CRISTIANESIMO



KARL JASPERS

NIETZSCHE
E
IL CRISTIANESIMO

Nota critica di MARIA DELLO PREITE



Titolo originale dell'opera:
Nietzsche und das Christentum

Traduzione di
Maria Dello Preite

Presentazione dell'Ecumenica Editrice
a cura di *Michele Corbo*

Via Pisanelli, 46 - BARI

PRESENTAZIONE

La discussione sul cristianesimo nella storia della filosofia del XIX secolo è determinata dal fatto che in Europa la concezione dell'uomo è in evidente e stretta connessione con l'idea che il cristiano ha di sé quale immagine di Dio: in altri termini, l'affermazione « noi tutti siamo uomini », che sembra essere alla base della civiltà europea moderna, è determinata dall'umanità prodotta dal cristianesimo.

La critica filosofica della religione cristiana nel 1800 ebbe inizio con Hegel. Essa sfocia nel pensiero di Nietzsche passando attraverso gli hegeliani di sinistra e le decisive trasformazioni di Marx e di Kierkegaard. La loro critica del cristianesimo presuppone la forma protestante di esso: è un fenomeno specificatamente tedesco perché protestante. I critici filosofici tedeschi sono tutti protestanti e spesso figli di predicatori: Nietzsche, per esempio, è figlio di un pastore luterano. Hegel stesso si professava protestante: il significato del suo protestantesimo comunque, si riduceva a sostenere una fede razionale nella grandezza e libertà dell'uomo, nel suo essere destinato alla libertà nel rapporto immediato con Dio. In questa prospettiva Hegel risolveva la antitesi posta da Lutero tra ragione e fede, prospettando cioè la trasformazione della religione cristiana positiva in filosofia. Religione e filosofia, secondo Hegel, coincidono nel senso che la filosofia è già essa stessa "culto di Dio". Il loro contenuto è comune: infatti, oggetto di entrambi è l'eterna verità nella sua stessa oggettività e cioè niente altro che Dio e la sua esplicazione. La differenza è solo di forma: la filosofia è una forma superiore alla Religione positiva perché comprende nel Concetto l'Assoluto che, invece, la Religione riesce solo a rappresentare. Dunque, il dogma cristiano contiene la verità, ma in forma ancora impropria perché Dio è essenzialmente Pensiero.

La sinistra hegeliana (Strauss, Fuerbach, Bauer, Stirner, Ruge ecc.) continuò ad approfondire questa linea

critica hegeliana nei confronti della religione sino a Marx con il quale la critica della religione divenne critica del diritto, della politica, dei rapporti umani. Per Marx sono i rapporti sociali che è necessario cambiare per abolire lo stato di fatto che produce la religione: in fin dei conti, l'al di là esiste perché l'al di qua è triste.

Kierkegaard, da parte sua, partendo dall'affermazione hegeliana che Dio è essenzialmente pensiero, sostenne che Dio esiste solo nella soggettività. Concludeva con una critica della cristianità mondanizzata nella Chiesa e nello Stato, nella teologia, nella filosofia, e cioè con una critica del cristianesimo divenuto "positivo" e con l'auspicio di un ritorno al cristianesimo primitivo.

A questo movimento filosofico si ricollega Nietzsche. Egli rifiuta la riconciliazione hegeliana tra filosofia e religione: Dio è morto! [1].

Per Nietzsche non si tratta di riscoprire il cristianesimo primitivo. Il cristianesimo va negato e superato perché è "contrario alla natura" sin dalle sue origini, perché ha distrutto ogni verità e cultura ad essa preesistente, soprattutto il senso tragico della vita dei presocratici.

In questo Nietzsche e il cristianesimo, *Jaspers traccia in maniera schematica la reinterpretazione storica che Nietzsche compie della persona di Gesù, del cristianesimo, delle forme che esso ha assunto nella Storia. Quindi, espone la sua tesi fondamentale: Nietzsche visse un cristianesimo svuotato dei suoi specifici contenuti ed è questo cristianesimo che si ritrova nelle sue concezioni dell'uomo, della Storia, della scienza: esse sono, in fin dei conti, delle concezioni cristiane storicizzate. Ma — sostiene ancora Jaspers — Nietzsche non va giudicato per le sue singole affermazioni: la sua stessa concezione della storia non esaurisce le sue intenzioni. Egli ha fatto esperienza dell'Essere, ha cercato il vero legame con l'Assoluto e, resosi conto della mancanza di un fondamento per la ci-*

[1] Per il problema della critica al cristianesimo nella storia della filosofia del XIX sec. cfr. LÖWITH, K., *Von Hegel zu Nietzsche, Zürich* 1941, tr. it. Einaudi, Torino 1971, pp. 482-570.

viltà europea, ci spinge a ricercare l'autentico fondamento dal quale proveniamo.

È, dunque, la totalità del suo pensiero che, secondo Jaspers, bisogna saper recuperare. Nietzsche deve essere visto come "eccezione" che, uscendo allo scoperto della cultura dominante alla ricerca della verità, giunge sino ai limiti presso i quali essa potrebbe sorgere. Nell'interpretazione esistenzialistica di Jaspers, Nietzsche è da recuperare come appello *che suscita un movimento di appropriazione storica dell'essere se stessi da parte di chi si lascia provocare da lui*[2].

Un esempio che può chiarire come si possa dare una risposta a Nietzsche appropriandosi del suo appello ci viene da Mounier.

In L'affrontement chrétien[3] *Mounier si chiese perché Nietzsche abbia avuto una immagine così negativa del cristianesimo. La sua è una risposta articolata e varrebbe la pena riesaminarla in dettaglio, ma non ne abbiamo lo spazio. Qui ci limiteremo ad evidenziare un punto che ci sembra fondamentale: Mounier sostiene che la borghesia si è appropriata del cristianesimo e cerca di dare al suo strapotere, contro i nuovi strati sociali emergenti, una giustificazione di tipo sacrale. Egli riconosce che, di conseguenza, e più di quanto convenga, sotto il nome di cristianesimo si trova nel mondo un codice di condotta morale e religiosa la cui preoccupazione sembra quella di scoraggiare gli slanci, colmare gli abissi, schivare l'audacia, svuotare la sofferenza, ricondurre a una conversazione domestica i richiami dell'Infinito, addomesticare le angosce proprie, invece, della condizione dell'uomo che si impegna. Molto spesso i cristiani si presentano come degli uomini soddisfatti; è contro costoro che Nietzsche ha provocatoriamente sostenuto il valore del senso tra-*

[2] Per l'interpretazione esistenzialistica jaspersiana e per l'individuazione del rapporto Jaspers-Nietzsche, rimandiamo al saggio di DELLO PREITE, M., *Esistenza ed essere nella interpretazione jaspersiana di Nietzsche,* che pubblichiamo come nota critica in questo stesso volume.

[3] MOUNIER, E., *L'affrontement chrétien,* in Oeuvres, vol. III, Seuil, Paris 1962, tr. it. *L'Avventura cristiana,* Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1951, - dalla quale citeremo.

gico della vita nella cultura greca antecedente a Socrate. Mounier rivendica, per l'autentica esperienza cristiana, altrettanta e più pienezza tragica di quanta ne possa avere una esperienza agnostica. Anzi la tensione tragica è massima nella prospettiva dell'Incarnazione cristiana: il dovere dell'Incarnazione se gli fossimo fedeli, ci obbligherebbe in ogni istante ad occupare simultaneamente le posizioni più contradditorie per il buon senso, a morire al mondo e nello stesso tempo ad impegnarvisi, a negare il quotidiano e a salvarlo, a non considerare contradditorie queste situazioni bivalenti e neppure come definitivamente risolvibili in un'esperienza umana, ma proiettate nell'attesa dell'Assoluto e dell'Inaudito.

Benché l'esperienza spirituale non possa essere ridotta solo a tragedia — e basta pensare al fatto che le Beatitudini sono beatitudini di pace, vangelo di primavera — tuttavia ci sembra questa la dimensione che il cristianesimo debba recuperare nel momento in cui pare aver perso il senso e l'amore della vita, l'umanità, la creatività.

Ma, da questo punto di vista, ben altri richiami sono stati fatti al cristianesimo lungo i due millenni della sua storia per poter considerare quello di Nietzsche veramente nuovo. Il suo pensiero, invece, ci sembra vada compreso nell'ambito in cui nasce, come tentativo di evadere da una cultura ristretta, che tra l'altro si è servita del nome di cristianesimo, e che nel nome della non contraddizione lascia l'uomo e il cristiano in un universo fittizio anche se comodo.

Ci resta da aggiungere un'ultima e fondamentale nota contro ogni equivoco intellettualistico e meramente razionale: il cristianesimo non è una dottrina, o, meglio, non è tanto una dottrina. Il cristianesimo è, per dirlo con termini già usati da Kierkegaard, comunicazione di esistenza *nella persona di Gesù Cristo; come tale le sue categorie sfuggono alla mera comprensione razionale. È impossibile a questo riguardo nascondere che — riprendiamo Mounier — « la vita nell'eterno ci impegna più di ogni altra al fervore, ma spegne la febbre, misura il gesto, suddivide lo slancio, sacrifica le qualità appariscenti*

all'intensità, l'attrazione alla durata »[4].

Ciò può sembrare un indebolimento perché in effetti la vita nell'attimo ha un calore e una forza che realmente si perdono prima di essere ritrovati nella libertà spirituale. È innegabile: la Fede provoca dapprima un reale impoverimento della nostra umanità. E allora « chi ci consideri dalla pienezza canora dei felici minuti del paganesimo... troverà inevitabilmente brutti i nostri visi di cristiani disinteressati » al mondo.

Certo molti prolungano, per una specie di voluttà della morte, il languore di questo passaggio obbligato che è l'annichilimento richiesto dalla fede, e rimangono morti nelle acque stagnanti del formalismo e della bigotteria. Ma resta il fatto che le virtù sono opache agli occhi del secolo non solo perché i virtuosi non sono più virtuosi, ma anche perché « l'eterno è incolore per chi presume di guardarlo senza vestirsi della sua luce ».

m. c.

[4] *Ibidem* p. 38. Anche le citazioni dirette che seguiranno sono della stessa opera di Mounier a p. 38.

La lotta di Nietzsche contro il cristianesimo sorge dalla sua propria cristianità

È noto con quale inaudita asprezza Nietzsche abbia contestato il cristianesimo. Un esempio: « A chi oggi assuma un rapporto equivoco col cristianesimo, non concedo il minimo credito. Qui è possibile un solo atteggiamento conveniente: un no senza condizioni » (XVI, 408) *.

Nietzsche si pone a smascherare il cristianesimo col linguaggio della indignazione e del disprezzo, in uno stile che va dalla quieta ricerca al pamphlet. Egli prende in esame con straordinaria ricchezza, nella loro nudità, le realtà cristiane. Se Nietzsche accolse i motivi di precedenti posizioni critiche nei confronti del cristianesimo, divenne però egli stesso nuova fonte di una lotta forse fino ad allora non ancora così radicale e consapevole.

Quelli che conoscono solo questa ostilità, studiando Nietzsche avranno motivo di meravigliarsi: essi troveranno frasi che paiono del tutto inconciliabili con le altre espressioni anticristiane. Nietzsche sa dire del cristianesimo: « È pur il migliore tipo di vita ideale che io abbia mai conosciuto realmente: sin dalla fanciullezza l'ho perseguito, e credo di non averlo mai disprezzato » (Lettera a Gast, 21.7.81). Egli è capace di sottolineare positivamente l'influenza della Bibbia: « Il modo con cui è stato conservato complessivamente finora in Europa il rispetto per la Bibbia, è forse il miglior strumento di educazione e di raffinamento dei costumi che essa deve al cristianesimo... » (VII, 249). Anzi Nietzsche che da entrambi i genitori proveniva da famiglie di pastori protestanti, vede « la specie più elevata di uomo » da lui incontrata, nel perfetto cristiano: « Io reputo per me un onore di esse-

* Le citazioni sono tratte dalla edizione E. Forster - Nietzsche, secondo la cosiddetta Oktav - Ausgabe. Nel testo vengono indicate in parentesi il volume e la pagina (N.d.A.). *Nietzsches Werke,* in XX voll., ed. Foerster-Nietzsche, 1923 Leipzig, Großoktavausgabe. (N.d.T.)

re nato da una famiglia che ha preso in ogni senso seriamente il suo cristianesimo » (XV, 358).

Se esaminassimo singolarmente le dichiarazioni di Nietzsche sul cristianesimo, troveremmo quasi dovunque — per esempio a proposito dei 'preti' e della 'chiesa' — questi giudizi difficilmente unificabili, sebbene le valutazioni negative, per estensione, stiano in primo piano, ed in un modo tale che quelle positive quasi scompaiono.

I preti, ad esempio, sono da lui chiamati "perfidi nani", "specie umana di parassiti", "unti ed eletti calunniatori del mondo", "ragni velenosi", "ipocriti abili e consapevoli" — e tuttavia è capace ripetutamente di parlare "in onore delle nature sacerdotali": « Il popolo ha mille volte ragione ad ossequiare proprio questo tipo di uomo: le miti, semplici e caste nature di sacerdote, che gli appartengono e che provengono da lui, ma anche i consacrati, i prescelti, sacrificati al suo bene, davanti ai quali aprire il cuore impunemente... » (V, 287-288). Con rispetto quasi timoroso Nietzsche considera certi tipi di sacerdoti: il cristianesimo, secondo lui, « ha ritagliato forse le figure più raffinate della società umana: le figure dell'alto clero cattolico... Qui il volto umano raggiunge quella spiritualizzazione che viene prodotta dal costante flusso e riflusso delle due specie della fortuna (il sentimento di potenza e il sentimento della resa)... qui domina il superiore disprezzo contro la fragilità del corpo e della fortuna, come è degno del soldato-nato... La possente bellezza e finezza dei principi della Chiesa ha sempre dimostrato per il popolo la verità della Chiesa... » (IV, 59-60). Nietzsche ammira nei gesuiti da lui altrimenti vituperati, « l'autosuperamento che ciascun gesuita assume su di sè, e come il prassismo morale che predicano i manuali gesuitici, non viene a beneficio di essi, ma della condizione del laico » (II, 77).

La *Chiesa,* poi, è considerata da Nietzsche come la mortale nemica di tutto ciò che sulla terra è nobile ed elevato. Per lui essa raccoglie e rappresenta i giudizi degli schiavi, lotta contro ogni grandezza dell'uomo, è l'organizzazione dei malati, impetra malvagie falsificazioni. Dall'altro lato però, Nietzsche sa rispettare la Chiesa come

potenza, e quindi come potenza di questa specie particolare: « Una Chiesa è prima di tutto una struttura di dominio che assicura agli uomini dotati di spiritualità il rango supremo e crede tanto a questo potere da proibirsi ogni mezzo più grossolano di violenza, — quindi solo la Chiesa, sotto ogni rapporto e circostanza, è una istituzione più elevata dello Stato » (V, 308). Nietzsche pensa che la forza della Chiesa Cattolica riposi « su quelle nature di sacerdote che si assumono una vita ardua e di senso profondo » (II, 76). Anche per questo l'opposizione alla Chiesa non incontra in ogni caso e in modo assoluto l'approvazione di Nietzsche: « La lotta contro la Chiesa è, tra l'altro, anche la lotta delle nature basse, più soddisfatte, più confidenti e superficiali, contro il dominio di quelle più ardue, profonde, contemplative, cioè di uomini più diffidenti che hanno meditato, con lungo sospetto, sul valore dell'esistenza, e anche sul loro proprio valore... » (V, 286).

Abbiamo così preso in considerazione un numero sufficiente di esempi delle valutazioni e delle interpretazioni nietzschiane: per poter comprendere Nietzsche è necessario comprendere anche queste contraddizioni, perché le sue contraddizioni non sono casuali. Per interpretare significativamente il suo particolare rapporto col cristianesimo tentiamo di dare una prima indicazione.

Nietzsche ha giudicato come qualcosa di insostituibile l'essere stato vicino a dei cristiani e il suo provenire da una famiglia di pastori protestanti. Ma questa parentela assume per lui un significato del tutto diverso, non appena egli diviene consapevole che i cristiani, per lo più, non sono perfetti. La discrepanza tra *aspirazione* e *realtà* è dai tempi più remoti ciò che muove il cristianesimo; troppo spesso, l'aspirazione che pretende l'impossibile, e la realtà che non obbedisce, procedono l'una accanto all'altra, senza toccarsi. Ma poi, se si rendono l'un l'altra inquiete, può verificarsi qualcosa di straordinario. In questo senso Nietzsche osserva che « il temibile scetticismo interiore in Germania si è fatto strada proprio presso i figli di pastori protestanti ». Perché? « Troppi filosofi e dotti tedeschi, come figli di predicatori, hanno visto da vicino

che cosa è il prete — e di conseguenza non credono più a Dio... La filosofia tedesca è essenzialmente espressione di un rifiuto di credere negli homines religiosi e nei santi di secondo rango, nei parroci di città e di campagna come anche nei teologi delle università... » (XIII, 314).

Con ciò, è illuminato un tratto fondamentale della passione personale di Nietzsche: l'*ostilità* di Nietzsche verso il cristianesimo reale è inseparabile dal suo effettivo *legame* col cristianesimo come aspirazione. E questo legame è considerato da lui non come qualcosa da cui liberarsi, ma come un dato positivo. Egli si rende conto che solo lo stimolo *morale* del cristianesimo ha provocato la sconfinata *volontà di verità*: « anche noi ricercatori di oggi, noi senza-Dio e antimetafisici, prendiamo il nostro fuoco ancora dall'incendio che ha acceso una fede vecchia di mille anni » (VII, 275). Quindi Nietzsche richiede di « superare tutto ciò che è cristiano col sovracristiano, e non solo di respingerlo da sè » (XVI, 390). Così, quindi, si deve intendere Nietzsche: il suo pensiero si è sviluppato, sotto sollecitazioni cristiane, a partire dal cristianesimo stesso. La sua lotta anticristiana non mira affatto ad abbandonare il cristianesimo, né ad annullarlo o a ritornare a tempi ad esso precedenti; egli lo vuole superare e sorpassare usando precisamente le forze che il cristianesimo e solo questo ha sviluppato nel mondo.

Quando Nietzsche dice, « noi non siamo più cristiani », subito aggiunge: « è la nostra stessa religiosità più severa e raffinata a proibirci oggi di essere ancora cristiani » (XIII, 318). Contrapponendo ad ogni morale il suo 'Al di là del bene e del male', egli esige, una volta abbandonata la morale, qualcosa di più della morale: « Dopo averla distrutta, noi vogliamo essere gli eredi della morale stessa » (XII, 85). Noi possediamo « il senso morale quale il più alto risultato che l'umanità ha raggiunto finora » (XI, 35). « Tutto il nostro agire è solo espressione di un impulso morale che si rivolge contro la forma che la moralità aveva assunto finora » (XIII, 125).

Gli impulsi cristiani, cioè il desiderio di veridicità accresciuto moralmente fino al suo punto più elevato, hanno dato luogo, già dai tempi più remoti, ad una lotta cristiana

contro la cristianità reale che è presente nella potenza della Chiesa e nell'effettivo essere e comportarsi degli uomini che si chiamano cristiani. Questa lotta all'interno del mondo cristiano ha avuto conseguenze, e Nietzsche sente di esserne l'ultima. Egli crede di vedere sorgere da questa *educazione cristiana* le nuove immense possibilità cui egli stesso si affida: « La lotta contro l'oppressione cristiano-ecclesiastica di millenni ha creato in Europa una splendida *tensione dello spirito* come non era ancora esistita sulla terra: con un arco così teso si può ora mirare ai bersagli più lontani ...noi, buoni europei e spiriti liberi, molto liberi — noi abbiamo ancora tutto il travaglio dello spirito e l'intera tensione di questo arco! E forse anche la freccia, il compito, e chissà! il bersaglio... » (VII, 5).

Ricapitolando, l'esperienza nietzschiana fondamentale della sua vita — cioè quella di contrapporsi al cristianesimo in ragione di profondi impulsi cristiani — diviene per lui *rappresentativa di un processo della storia del mondo*. Gli eventi della sua età, sul fondamento storico di millenni, hanno raggiunto un momento che, per l'animo umano, per la verità dei suoi giudizi, per l'essere dell'uomo, racchiude in sè un supremo pericolo e, nello stesso tempo, una grandissima possibilità. Nietzsche, con la sua consapevolezza, si pone al centro del divenire della storia universale.

Per comprendere questa rivoluzione del profondo dell'animo, ci viene spontaneo chiederci come essa si sia verificata in Nietzsche stesso. Vorremmo vedere il suo originario esser cristiano per poi osservare come si verificò la trasformazione. Vorremmo rinvenire chissà quali lotte di liberazione religiosa compiute da Nietzsche per trasformarsi da cristiano in oppositore del cristianesimo. Ma non è accaduto nulla di tutto ciò; Nietzsche, invece, accolse subito sin dall'infanzia — e questo è essenziale nei suoi effetti per tutto il suo pensiero — le sollecitazioni cristiane, nella forma in cui poi esse vissero in lui fino alla fine. Egli sperimentò come sua propria una incondizionatezza, un'estrema esigenza di moralità e veracità, ma, sin dall'infanzia, i contenuti cristiani, le oggettività cristiane non ebbero per lui alcuna realtà. Più tardi

egli non ebbe nulla di cui sbarazzarsi, neanche favole da rifiutare. Attestiamo con alcuni esempi il modo di pensare del Nietzsche adolescente.

Il cristianesimo come contenuto di fede e come dogma sin dall'inizio gli è estraneo; egli accoglie il cristianesimo solo come una verità umana espressa in simboli (1862): « Le principali dottrine del cristianesimo esprimono solo le verità fondamentali del cuore umano ». Queste verità fondamentali sono per il giovane Nietzsche le medesime della sua successiva filosofia, per es.: « Divenire beato con la fede significa che solo il cuore, non il sapere, può rendere felici. Il fatto che Dio sia divenuto uomo significa che l'uomo non deve cercare nell'infinito la sua beatitudine, ma che deve fondare il suo cielo sulla terra ». Già nello stesso periodo annota frasi che anticipano anche nella critica del cristianesimo il pensiero più maturo. Nei confronti del sentimento del dolore universale scaturito dalla concezione cristiana egli ritiene che non si tratti altro che di un venir meno delle forze personali, di un pretesto per esseri deboli, incapaci di crearsi con decisione il proprio destino. Inoltre il giovane esprime già il dubbio « se l'umanità non sia stata ingannata per due millenni da un'illusione »; ovvero: « sono imminenti ancora grossi rivolgimenti, se solo la massa abbia inteso che tutto il cristianesimo si fonda su supposizioni; l'esistenza di Dio, l'immortalità, l'autorità della Bibbia, l'ispirazione rimarranno sempre problematiche. Ho cercato di negare tutto: oh, demolire è facile! ma edificare! ». Quello che viene espresso inizialmente dall'adolescente in modo ipotetico, esitante, ponderato, indica mutamenti dell'esprimersi; in particolare sorgerà solo più tardi la passione dello sgomento e della volontà di lotta. Ma l'atteggiamento fondamentale è presente nell'adolescente sin dall'inizio e rimane immodificato.

Se confrontiamo a questo punto Nietzsche con *Kierkegaard*, la differenza è radicale. Quella fede cristiana a cui Kierkegaard rimase interiormente legato fino alla fine, come ad un contenuto storico — « perché mio padre me lo ha detto » — si radicava profondamente nel suo animo. A Nietzsche, invece, sin dall'inizio è estraneo il contenuto

storico del cristianesimo. In seguito Kierkegaard fu iniziato alla profondità della teologia cristiana. Nietzsche invece, non ebbe neanche idea che essa potesse avere della profondità, non si occupò mai delle sue sublimi strutture di pensiero.

Da ciò che è stato detto finora *la linea fondamentale* della nostra analisi critica sarà la seguente: in primo luogo, osserveremo come la lotta di Nietzsche contro il cristianesimo risponda ad *impulsi cristiani* e fino a che punto egli ne sia consapevole. Quindi, in secondo luogo, vedremo gli impulsi cristiani emergere in lui, nella fase iniziale della sua riflessione, quasi in seguito ad un processo di svuotamento di *contenuto cristiano*, essi divengono così l'energia di una pura dinamica. Di qui, in terzo luogo, ravviseremo come questo cammino conduca Nietzsche al *nichilismo*, in un primo momento, quasi inconsapevolmente, rovesciando ogni posizione da lui talvolta sostenuta. Quindi egli se ne accorge e spinge consapevolmente questo movimento del nichilismo sino alle ultime conseguenze, intendendolo però come l'evento per sé inevitabile per il suo tempo, sebbene solo imminente per la massa. Ma tutto ciò non è fatto per rimanere nichilista, ma per conseguire da un'*origine del tutto nuova la reazione al nichilismo*. In vista di questa nuova filosofia si pongono infine le nostre domande: ha questa filosofia ancora qualcosa in comune con il punto di partenza cristiano? C'è realmente una tale filosofia? Che carattere ha?

Prima di discutere tali questioni critiche è necessario presentare la concezione di Nietzsche intorno all'*essenza* e alla *storia del cristianesimo*. In tale presentazione trascureremo le dichiarazioni contraddittorie e cercheremo invece di rendere l'immagine unitaria che emerge con forza, soprattutto nei suoi ultimi scritti. Questa immagine deve essere colta tutta la sua asperità, solo allora potremo indagare fino a che punto in Nietzsche essa debba essere vista in nessi più profondi, in rapporto ai quali tale immagine ha l'effetto di un fenomeno di superficie e non di una conoscenza assoluta e definitiva.

PRESENTAZIONE DELLA CONCEZIONE INTORNO ALLA STORIA UNIVERSALE IN NIETZSCHE

È necessario evidenziare tre tipi di questioni: primo, la coscienza nietzschiana della crisi dell'età presente; secondo, la sua teoria dell'origine di questa crisi dal cristianesimo; terzo, la sua considerazione della storia del mondo nella sua totalità e della posizione che il cristianesimo vi occupa.

1. *La crisi dell'età presente*

Nietzsche ha tracciato del mondo moderno un'immagine temibile che da allora è stata più volte e costantemente ripresa: la cultura vien meno, essa è surrogata da una mera erudizione; tale perdita di sostanza spirituale è compensata da un'universale commedia: la vita del "come se"; si vince la noia inebriandosi e suscitando sensazione; domina la chiacchiera dei falsi spiriti, da cui non può nascere più nulla: parlano di tutto senza conoscere niente; tutto si riduce a parole; tutto si tradisce. Nietzsche mostra il deserto del profitto a perdifiato, mostra il significato della macchina, della meccanizzazione del lavoro, il significato del sopravvento delle masse.

Ma tutto questo è visto come fenomeno di superficie. Oggi, « quando tutto vacilla, quando tutta la terra trema » l'aspetto fondamentale è qualcosa di più profondo, la conseguenza cioè di un evento di cui nessuno ancora si rende conto. Nietzsche ne parla con oscura tristezza di fronte ad un'epoca rassicurata nella borghese soddisfazione di sé: è l'evento, « Dio è morto ». « C'è bisogno ancora di un paio di secoli prima che gli europei divengano consapevoli di questo fatto nuovo e temibile; allora per un certo periodo di tempo sembrerà che ogni cosa abbia perduto importanza » (XIII, 316).

Nietzsche pensa di accertare così una condizione della

realtà presente. Egli non dice: non c'è Dio, né semplicemente: io non credo in Dio. Egli non si limita neanche ad una constatazione di tipo psicologico intorno alla crescente mancanza di fede. Piuttosto egli fa un'esperienza intorno all'essere. Una volta fatta questa esperienza, tutti i singoli caratteri di questa età si esprimono come conseguenza del fatto fondamentale: ne deriva quell'aspetto di rovina e di smarrimento, ne derivano l'equivoco e la menzogna, la commedia e l'inquieto affannarsi, il bisogno di ebrezza e di oblio propri di questa età.

Ma Nietzsche non si ferma a questo fatto fondamentale. Egli si domanda *perché* Dio è morto. Solo una delle sue risposte è meditata e sviluppata in modo completo: la causa della morte di Dio è il cristianesimo stesso; infatti dal cristianesimo fu distrutta ogni verità di cui prima l'uomo viveva: in primo luogo il senso tragico della vita della Grecia presocratica. Il cristianesimo vi oppose manifestamente delle finzioni: Dio, l'ordine morale del mondo, l'immortalità, il peccato, la grazia, la redenzione. Ma la sua menzogna può essere smascherata, perché infine « il senso di sincerità altamente sviluppato dal cristianesimo stesso, fa suscitare il disgusto di fronte alla falsità e alla menzogna della interpretazione cristiana del mondo » (V, 141); — ma in tal caso non rimarrà che il nulla: « il nichilismo è espressione della logica, realizzata fino in fondo, dei nostri grandi valori ideali » (XV, 138). Il cristianesimo trovava sostegno e valore in finzioni, ed ecco che l'uomo scoprendo tali finzioni, necessariamente affonderà in un nulla tale quale non era stato ancora mai provato nella storia.

Oggi si esperimenta solo l'inizio di tutto ciò. « La storia dei prossimi due secoli — afferma Nietzsche — sarà l'affermarsi del nichilismo ». « L'intera nostra cultura europea si muove da lungo tempo già provando il supplizio di una tensione crescente di decennio in decennio, come diretta ad una catastrofe, inquieta, violenta, precipitosa: una corrente che si affanna alla fine, che non riflette più, che ha timore di riflettere » (XV, 137).

La risposta di Nietzsche alla questione del perché Dio muore, e a causa del cristianesimo stesso, è data reinter-

pretando in un modo completamente nuovo la storia del cristianesimo. I due millenni cristiani che sono alle nostre spalle, costituiscono la nostra sventura. Come si è delineato tutto questo?

2. *Origine e trasformazione del cristianesimo*

Origine, involuzione e sviluppo del cristianesimo vengono da Nietzsche raccolti in un coerente quadro storico *. Dalla storia del cristianesimo viene escluso Gesù. Egli, in Nietzsche, è fuori questione. La sua realtà non ha nulla a che fare, propriamente, con la storia del cristianesimo

a) Chi era Gesù?

Nietzsche risponde: un tipo d'uomo che bisogna caratterizzare psicologicamente.

« Gesù realizza un nuovo modo di vivere, non propone un nuovo sapere (una trasformazione, non una nuova fede) » (VIII, 259). Lo domina « il profondo istinto » di « come si debba vivere per sentirsi "in cielo", per sentirsi "eterno" » (VIII, 259). La *beatitudine* sperimentata e ottenuta nella sua pratica di vita è « la realtà psicologica della redenzione » (VIII, 259).

Questa beatitudine è l'« essere-a-casa in un mondo non toccato da alcun'altra realtà, un *mondo interiore...* » (VIII, 253). Solo di questo Gesù parla: « 'Vita', o 'verità', o 'luce', con queste espressioni indica l'interiore — tutto il resto, l'intera realtà, la natura, il linguaggio stesso, hanno per lui puramente il valore di un *segno,* di una metafora » (VIII, 257). In breve, questo significa che

* Ernest BENZ ha offerto nel suo saggio *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums,* in « Zeitschrift für Kirchengeschichte », 56 (1937), un ricco panorama sulla dottrina di Nietzsche intorno alla storia del cristianesimo, immagine di primo piano specialmente negli scritti successivi; particolarmente valido in questo lavoro è che egli ha documentato i riferimenti e le analogie di tali pensieri nietzschiani ad altri autori.

« la beatitudine è l'unica realtà — il resto è segno per parlare di essa » (VIII, 258). Tutto ciò che esiste come oggetto, come mondo, non è nulla più « che un'occasione per metafore. Proprio il fatto che nessuna parola venga intesa letteralmente, è, per questo antirealista, la condizione apriori per poter in genere parlare » (VIII, 257). Quindi non può sussistere nessuna dottrina di Gesù e, in particolare, nessuna dottrina univoca e fissa: « Questa fede non si traduce in formule — essa vive, si difende dalle formule » (VIII, 256).

Ma come può il profondo atteggiamento di questa "vera vita", di questa "vita eterna" che non viene "promessa", ma che "è", come può manifestarsi in parole e azioni? Se il beato dice una *parola,* allora ogni univocità razionale deve evidentemente perdersi in un discorso di segni e di metafore. « La buona novella è che non ci sono più dei contrari » (VIII, 256), cioè tutte le distinzioni hanno fine. Nietzsche fa parlare Gesù come se non fosse vero che ciò che è l'essere per il nostro percepire, pensare, sapere oggettuale, lo è in quanto distinto, oggettivo, definito.

Ciò che caratterizza l'*agire* del beato è che egli è solo un passante in questo mondo, ovvero lo attraversa senza esserne toccato. Chiariamo ora le *conseguenze* di questo atteggiamento come Nietzsche le sviluppa.

In primo luogo: non opporre mai resistenza. Non si nega nulla, tutto è affermato. Tale atteggiamento Gesù lo chiama *amore.* Il suo « vivere nell'amore senza esclusione, senza distanza » (VIII, 252) significa che tutto gli è ugualmente vicino: egli non fa « differenza alcuna tra stranieri e conterranei, tra giudei e non giudei » (VIII, 258). Questo amore non sceglie, si rivolge al prossimo proprio in quanto è lì presente; "nessuno" è stimato "dappoco".

Eppure questo non opporre resistenza dell'amore non si limita solo a passare sopra ogni differenza. Il cristianesimo *non lotta,* neanche se la sua esistenza è minacciata. « Una fede simile non si adira, non biasima, non si difende: non porta "la spada" ». Il cristianesimo non offre « resistenza al suo nemico, né nella parola, né nel

cuore » (VIII, 258). Dal momento che egli non lotta affatto, non si fa neanche « vedere nelle corti di giustizia, né vi ricorre ("non giurare") » (VIII, 258).

Se ogni rapporto di analisi e di azione dell'uomo rispetto al mondo vien meno, e se ciò che altrimenti si chiama realtà è solo una struttura mobile di simboli per parlare della beatitudine, della autentica realtà, segue, in secondo luogo, che: « una tale simbolica *si pone* principalmente *al di fuori* di ogni religione, di ogni concetto di culto, di ogni storia, libro, arte » — « La "sapienza" di Gesù è appunto la pura follia nell'affermare che ci sia una cosa del genere » (VIII, 257). « La cultura non gli è nota neanche per sentito dire... Egli non la nega... Ciò vale anche per lo stato, il lavoro, la guerra — egli non ha mai avuto motivo per negare "il mondo"... Negare, proprio questo gli è del tutto impossibile... » (VIII, 257). Perciò, poiché non ci sono più contrari, manca anche « il concetto di colpa e di pena. Il peccato, questa distanza tra Dio e uomo, si dissolve » (VIII, 258).

Con la soppressione della realtà del mondo, *in terzo luogo*, anche *la morte* diviene *qualcosa di irreale*. « Ogni concetto della morte naturale manca nel Vangelo: la morte non è un ponte, un passaggio, manca perché appartiene ad un mondo completamente diverso, puramente apparente. Il tempo, la vita fisica e le sue crisi non esistono per chi insegna la "lieta novella"... » (VIII, 260).

Con la morte Gesù confermò la beatitudine della sua azione di vita: « Questo "annunciatore della lieta novella" morì come era vissuto, non per "redimere gli uomini", ma per indicare come si deve vivere ». Così era « il suo atteggiamento davanti ai giudici... il suo atteggiamento sulla croce. Egli non fa resistenza, non difende il suo diritto... Ed egli prega, soffre, ama con quelli, in quelli che gli infliggono il male ». Questo è l'atteggiamento fondamentale: « Non difendersi, non adirarsi, non rendersi colpevoli... ma neanche contrastare il nemico, — amarlo... » (VIII, 261).

Questo aspetto caratteristico dell'azione di vita di Gesù, secondo Nietzsche, deve allo stesso tempo indicare una possibilità universale per l'essere uomo. Nietzsche si do-

manda che tipo di uomini, uomini di quale natura, possano scegliere questo cammino; che uomo doveva essere Gesù? Nietzsche lo chiama problema delle *condizioni fisiologiche*. A ciò risponde nel modo seguente: l'« *estrema recettività ed una sofferta sensibilità* che assolutamente non vuole più essere "toccata", perché subisce ogni contatto troppo profondamente » ha per conseguenza che *la realtà* in quanto tale *è* istintivamente *odiata*. L'« *estrema recettività e la sofferta sensibilità* prova un'*avversione* insopportabile verso *ogni* resistenza e conosce la beatitudine solo nella forma del non opporre resistenza »; per cui sono esclusi istintivamente ogni avversione, ogni inimicizia e rimane « l'amore come unica, ultima possibilità di vita ». Questa sconfinata capacità di soffrire e di sentire è detta da Nietzsche: « realtà fisiologica » (VIII, 253).

In tale ambito, a riguardo di Gesù, Nietzsche parla del « fascino commovente di una tale mistura di sublime, di sofferto e di infantile » (VIII, 255). E trova ridicolo l'attribuire a Gesù concetti come quelli di eroe o di genio. « Parlando a rigore col linguaggio del fisiologo, sarebbe qui piuttosto conveniente un'espressione del tutto diversa, la parola *idiota*... » (VIII, 252). Nietzsche intende idiota nel senso in cui Dostojewski chiama il suo principe Myschkin *.

Nietzsche, in questo modo, ritrova in Gesù una modalità di ciò che egli chiama *decadente,* sottolineando certo che si tratta di un decadente senza mendacità, ma pure con tutti i suoi tratti fondamentali, come quelli di una forma di vita che va in rovina. A ciò appartiene anche « la istintiva costrizione ad agire rendendosi mortali nemici i potenti, coltivandosi, per così dire, i suoi stessi carnefici, cioè l'istinto del volere che tende al nulla » (XV,

* È dubbio se Nietzsche abbia letto *L'Idiota* di Dostojewski. La prima traduzione tedesca apparve solo nel 1889, non potè dunque essere conosciuta da Nietzsche. Non posso stabilire se già esistesse una traduzione francese e se essa sia giunta nelle sue mani e neanche se solo il titolo 'Idiota' gli sia giunto all'orecchio, oppure se si tratti, senza alcuna conoscenza da parte di Nietzsche, di una strana coincidenza. L'espressione "la parola Idiota" fu cancellata nell'edizione curata dalla sorella; essa ci è nota per mezzo di Hofmiller.

185). Così fece Gesù e morì sulla croce.

Quella che Nietzsche ci mostra è certamente un'immagine sorprendente dell'essere di Gesù: un quadro chiaramente in sé convincente per organicità. Ma si può dubitare in primo luogo se qui il discorso sia ancora quello di una *realtà storica*. Nietzsche risponde che i Vangeli non danno un'immagine univoca; con essi sarebbe possibile farsi un'idea del Gesù reale solo apportando distinzioni critiche. Per Nietzsche nei Vangeli si manifesta una « netta contraddizione tra la figura del predicatore della montagna, del lago e del piano, la cui apparizione sembra quella di un Buddha su un terreno molto poco indiano, e quella del fanatico della lotta, del nemico mortale dei teologi e dei preti... » (VIII, 255). La prima figura è per Nietzsche quella del Gesù reale, la seconda è un'interpretazione accessoria della comunità primitiva intorno ad impulsi completamente estranei allo stesso Gesù. Nietzsche rifiuta di riportare « il fanatico al tipo del redentore ». Egli è anzi estremamente scettico di fronte alla idea di poter in genere trarre in modo evidente dai Vangeli una realtà storica degna di fiducia. « Come si possono — dice — chiamare "tradizione" quelle che sono solo leggende sacre! » (VIII, 251) *. Ma tuttavia egli

* Nietzsche scrive a proposito della lettura della Bibbia e della critica dei Vangeli in VIII, 251 e 273-279. La critica filologica dei Vangeli ha ricevuto tre tipi di rifiuto: Nietzsche l'ha dichiarata come puro "ozio erudito" (VIII, 251). Kierkegaard la ritiene irrilevante per il cristiano credente. Altri affermano che la critica filologica può solo distruggere e che dopo di essa non sarebbe possibile alcun ritorno alla fede. Tutti questi punti di vista sembrano fondarsi su di un disconoscimento del senso dell'autentica filologia. Essi pongono una falsa premessa: come se la filologia debba conoscere l'essere. La buona filologia però fa venire alla luce l'autentico proprio per il fatto che non lo conosce (*erkennen*); essa anzi protegge questa realtà sostanziale dalla confusione col conoscibile che unicamente la filologia ha come tema immediato. Quindi dietro tutti i fatti di superficie, i dati, i nessi, le dipendenze, gli schemi di pensiero che essa intende, essa lascia splendere tanto più chiaramente la sostanza, quando questa esiste, ma anche solo per colui che è capace di scorgerla. Il suo sapere distrugge solo il falso vedere; condotto nel modo più intenso, esso rende evidente l'essenziale solo attraverso un'esperienza autentica del non-sapere. Sarebbe una fede discutibile quella che fosse fondata sul fatto che le sue illusioni non possono essere distrutte in rapporto a dati di fatto empirici e necessità razionali.

pensa, « la realtà psicologica di Gesù potrebbe certo essere contenuta nei Vangeli nonostante i Vangeli, per quanto pur sempre mutila o ingombra di tratti estranei »; la questione è « se la sua realtà sia pur sempre rappresentabile, se sia "tramandata" » (VIII, 252). Nietzsche lo afferma e delinea la sua immagine.

Si può in secondo luogo dubitare se qui ancora il discorso tratti di qualcosa di *psicologicamente possibile* in genere. Nietzsche è deciso: « L'esercizio del cristianesimo non è una fantasticheria, per quanto poco lo sia l'esercizio del buddismo: è un mezzo per essere felici » (XV, 260) .Questa pratica di vita è però, come possibilità psicologica, assolutamente astorica, cioè essa non ha alcuna provenienza specificatamente storica, quindi è in ogni tempo ed anche oggi « ancora possibile in ogni momento ». « Oggi una tale vita è ancora possibile, per certuni addirittura necessaria: il cristianesimo autentico, originario, sarà possibile in tutti i tempi » (VIII, 265). Per questo tale modalità si ripresentò nei millenni cristiani, per esempio in Francesco d'Assisi (VIII, 252), non però in uomini come Pascal che piuttosto furono spezzati dagli ideali del cristianesimo falso e involuto (XV, 328 e segg.). Dal momento però che questo esercizio di vita diviene possibile soprattutto in tempi di crescente decadenza, allora questa possibilità cresce proprio nei nostri tempi. « La nostra epoca è in un certo senso matura (infatti decadente), come lo era l'età di Buddha... Perciò è possibile una cristianità priva di dogmi assurdi » (XV, 318).

In conclusione riassumiamo ancora una volta con le parole di Nietzsche come in Gesù si mostri questo esercizio di vita cristiana: « Colui che ora dicesse, "io non voglio essere soldato", "io non mi preoccupo dei tribunali", "io non ricorro ai servizi della polizia", "io non voglio compiere nulla che possa turbare in me la pace: e se ne devo soffrire, nulla mi preserverà la pace più che il soffrire stesso" — quello sarebbe un cristiano » (XV, 299). Da un punto di vista sociologico, però, Nietzsche dice di questo cristianesimo: « Il cristianesimo è possibile come una forma di esistenza del tutto privata; pre-

suppone una società ritirata, limitata, completamente apolitica, la società tipica del convento » (XV, 298) *.

b) *Come il cristianesimo di Gesù subì un processo di inversione*

Quale relazione si pone ora tra il cristianesimo e Gesù? Nietzsche afferma che il cristianesimo sin dalle origini rappresenta un completo travisamento di ciò che per Gesù era la verità. « In fondo, ci fu solo un cristiano, e quello morì sulla croce » (VIII, 265). È frutto di un caso storico il fatto che motivi del tutto diversi — e cioè sentimenti di vendetta e rivalsa — portarono ad utilizzare la figura di Gesù e a renderlo, una volta reinterpretato e rivestito di accessori estranei, strumento per fini propri. Così, cristiano ed anticristiano hanno in Nietzsche un significato mutevole. Se è Gesù il cristiano, allora per Nietzsche già la comunità primitiva e la Chiesa successiva sono anticristiane. Per cristianesimo tuttavia Nietzsche intende usualmente quello degli apostoli e della Chiesa. Egli è dunque anticristiano in un'accentuazione molto diversificata: contro Gesù (rispettando la sua veracità) e contro apostoli e Chiesa (disprezzando la loro mendacità), contro entrambi però in quanto segni di una vita che naufraga. Il suo rifiuto è così radicale che non

* Ernst BENZ ha concluso il saggio sopra citato in modo singolare. Dopo aver parlato ripetutamente, all'interno della sua presentazione, della menzogna della teologia liberale e positiva del XIX secolo, questo teologo alla fine, a proposito dell'*immagine* nietzschiana *di Gesù,* scrive del significato che, a suo parere, avrebbe questa immagine « nel senso di un positivo contributo alla realizzazione di una nuova forma di vita e di pensiero cristiano », mentre intorno a Nietzsche si esprime come segue: « L'Anticristo diviene... maestro di una imitatio Christi che la Chiesa ha nascosto per debolezza e pigrizia. Il nemico della Chiesa diviene il profeta di un nuovo possibile cristianesimo che la Chiesa stessa, per timore delle sue conseguenze implacabili e scomode, ha preferito nascondere: egli diviene annunciatore di un sopravveniente ordo evangelicus che collega una nuova comunità di uguali ad una nuova imitatio Christi e che, rappresentando la vita di Gesù, sottrae ai puri cristiani di fede il credo fissato sulle carte » (p. 313). Frasi sorprendenti in un teologo, sorprendenti per chi ha dinanzi agli occhi in modo completo l'immagine di Gesù appena delineata con le parole di Nietzsche.

si ferma neanche di fronte a Gesù, pur lasciando risplendere la sua veracità.

Gesù, quindi, secondo Nietzsche non è l'origine del cristianesimo, ma solo uno strumento, accanto ad altri, utilizzato dal cristianesimo; sin dall'inizio è radicale il travisamento della verità di Gesù. Il cristianesimo non si presenta come un processo involutivo in cui si va perdendo il vero delle origini, ma sorge da fonti svariate che al primo contatto sussumono in forma travisata la fonte di Gesù a loro estranea. Nell'idea di decadenza — essa stessa è un pensiero cristiano — si era inteso, prima di Nietzsche, un rilassamento, o tradimento del vero cristianesimo antico annunciato nel Nuovo Testamento; in tutti i secoli successivi si ricercò il rinnovamento cristiano dalla decadenza, col ritorno al Nuovo Testamento. Per Nietzsche però, la deviazione non è un fenomeno successivo, non è dovuto ad un decadere, ma costituisce la sua prima propria essenza. I Vangeli, l'intero Nuovo Testamento, costituiscono già quella deviazione, quel travisamento.

• In Nietzsche tutto ciò è rappresentato nel modo seguente: Gesù realizzò una *prassi di vita,* invece i primi cristiani predicarono una *fede.* Sennonché, « ridurre l'esser cristiani... ad una opinione intorno al vero significa negare il cristianesimo. In realtà non ci furono affatto cristiani » (VIII, 266). Mentre Gesù, come del resto Buddha, si differenziava dagli uomini per un diverso agire, i cristiani invece si differenziavano sin dall'inizio solamente per un diverso credo.

La fede divenne *dottrina.* Il simbolo che comunicava la beatitudine, divenne realtà tangibile: « nient'altro che cose e persone al posto dei simboli; nient'altro che storia invece della eterna realtà; formule, riti, dogmi invece di un esercizio di vita » (XV, 260). Si costituì « la leggenda della salvezza al posto dei simboli dell'*Ora e Sempre,* del *Qui e Dovunque*; il miracolo sostituì il simbolo psicologico » (XV, 287). Dalla verità di Gesù, per cui tutto ciò che è personale e storico non ha realtà, venne fabbricata l'immortalità personale, il salvatore personale, il Dio personale » (XV, 286). Ma « nulla è meno cristiano delle

affermazioni grossolane della Chiesa intorno al Dio come persona, a un "regno di Dio" che viene, a un aldilà "regno dei cieli", a un "figlio di Dio", seconda persona della Trinità... Tutto ciò è nella storia universale una rappresentazione cinica che pone in ridicolo il simbolo... » (VIII, 260). Invece del Gesù reale, venne presentata di lui un'*immagine nuova*: quella del fanatico, del combattente, del polemico oppositore di preti e teologi; poi, nell'interpretazione di Paolo, fu accentuata la figura del salvatore, della quale erano importanti propriamente solo la morte e la risurrezione.

Nietzsche ha presenti queste deviazioni fin nei dettagli, ma si meraviglia sempre più davanti a ciò che vede: « L'umanità si pone in ginocchio dinanzi a qualcosa che di fatto è contraria all'origine, al diritto, al senso del Vangelo; essa ha dichiarato sacro nel concetto di "Chiesa" ciò che l'annunciatore della "lieta novella" aveva sentito come inferiore a sé e sorpassato: inutilmente si cerca una forma maggiore di ironia nella storia universale » (VIII, 262).

c) *Le origini del travisamento cristiano*

Il travisamento, l'evento fondante il cristianesimo, da parte sua deve avere un'origine. Non la pace priva di lotte di Gesù, non l'esempio della sua vita che mirava alla beatitudine presente nella non-resistenza, non il suo non essere toccato dal mondo e dalla morte costituiscono la origine del cristianesimo, ma un atteggiamento umano fondamentale che potè ricevere in questa costellazione storica un potere mai esistito: il *risentimento* dei superati, dei falliti, degli oppressi ed inferiori, dei mediocri. È una scoperta psicologica di Nietzsche il fatto che il risentimento dell'impotenza, vale a dire il sentimento della volontà di potenza ancora impotente, possa divenire creativo, proporre valutazioni, ideali e reinterpretazioni. Nietzsche scorge nel pathos dei moralisti la segreta volontà di autorità degli uomini vili, nel fanatismo della giustizia il segreto desiderio di vendetta, nelle valutazioni ideali

dei valori la lotta nascosta contro un ordine superiore. La generalità di questi motivi permette di produrre una spiritualità di carattere raffinato fino a sempre nuovi sublimi sovvertimenti. Applicando questa psicologia al cristianesimo Nietzsche vuole comprenderne l'origine e lo sviluppo. Il cristianesimo utilizza tutto ciò che gli viene incontro come verità — e così anche la verità di Gesù —, per appropriarsene in un'interpretazione travisante, in virtù della quale deve cooperare a scalzare tutto ciò che è superiore, potente, tutto ciò che è savio, pieno di forza, tutto ciò che dice di sì alla vita.

Così, secondo Nietzsche, la *comunità primitiva* era « un mondo come da romanzo russo in cui rifiuto della società, malattia nervosa e idiozia "infantile" si ritrovano insieme » (VIII, 254). Questi uomini trovarono dovunque, alla fine dell'antichità, i loro simili. Da lungo tempo nel paganesimo era cresciuto un antipaganesimo, cioè la religione nelle forme negative e funeste che già Epicuro combatteva. Il cristianesimo ha quindi « ricompreso in sé le dottrine e i riti di tutti i culti sotterranei dell'impero romano, tutte le specie di malattia della ragione ». Infatti « il destino del cristianesimo consiste nel fatto che necessariamente la sua stessa fede dovè diventare malata, bassa e volgare, così come malati, bassi e volgari erano i bisogni che doveva soddisfare » (VIII, 262).

Il paganesimo aveva sviluppato questo antipaganesimo, il "preesistente cristianesimo", sino alle altezze della filosofia: per Nietzsche, Socrate e Platone ne sono le prime manifestazioni. L'antichità stessa ha dunque promosso il cristianesimo come suo risultato. In rapporto all'antichità dunque, il cristianesimo non è qualcosa di estraneo, qualcosa che le si è aggiunto dall'esterno; quindi a chi rifiuta il cristianesimo, anche l'antichità deve divenire sospetta nello stesso modo: « Siamo troppo fortemente dipendenti dall'antichità, con tutto ciò che di errato proviene da essa e ci tormenta, per trattarla ancora a lungo con mitezza. Colpa dell'antichità è il terribile misfatto umano che il cristianesimo potesse divenire possibile così come lo divenne. Con il cristianesimo ci si sbarazzerà anche dell'antichità » (X, 403-404).

Il cristianesimo ha accolto in sé i misteri, i desideri di redenzione, le idee di sacrificio, l'ascetismo, la concezione della teoria dei due mondi e l'atteggiamento denigratorio di fronte a questo mondo, tutti i fenomeni dunque della vita decadente. Esso ha superato tutti i concorrenti — come il culto di Mitra — accogliendo i loro contenuti e superandoli. Tutto ciò però, gli fu possibile, secondo Nietzsche, solo attraverso l'origine storica a lui specifica, cioè la sua immediata provenienza dal *giudaismo*: il cristianesimo è nella concentrazione ed intensità dei suoi ultimi motivi, un fenomeno del tutto giudaico.

« Gli ebrei costituiscono il popolo più singolare della storia universale perché, posti dinanzi alla domanda intorno all'essere e al non-essere, hanno preferito con una consapevolezza terribilmente inquietante, scegliere l'essere ad ogni costo: il prezzo pagato fu la radicale falsificazione di ogni natura, di ogni naturalezza, di ogni realtà... » (VIII, 243). I valori vennero falsati, si inventarono ideali morali che in quanto creduti, potevano conferire potenza alla loro impotenza, valore alla loro mancanza di valore. Qui « l'istinto del risentimento, divenuto genio, ha inventato un altro mondo », in rapporto al quale l'affermare la vita divenne il male.

La negazione della potenza del dominio, del successo nel mondo, della gioia del vivere e della felicità ha costretto l'istinto degli ebrei a negare la realtà, così come il loro passato eroico e guerresco. Alla falsificazione della storia di Israele da parte dei preti ebrei è, per Nietzsche, pienamente analoga la falsificazione della storia di Gesù e del primo cristianesimo da parte di Paolo: in entrambi i casi si tratta di fenomeni di odio mortale verso la realtà.

Per affermarsi sulla realtà, l'istinto ebreo ha utilizzato tutte le potenze sotterranee che potevano essergli utili; il popolo ebreo, un « popolo caratterizzato dalla più tenace forza vitale », ha accolto « spontaneamente, posto tra condizioni impossibili, e per la più profonda saggezza della autoconservazione, anche il partito di tutti gli istinti di decadenza ». Gli ebrei personalmente anzi « sono il contrario del tipo di decadente: essi però hanno dovuto rappresentarlo fino all'illusione... Per il tipo d'uomo, avido

di potenza, proprio del giudaismo e del cristianesimo, quello dei preti, la decadenza è solo un mezzo » (VIII, 244).

Il cristianesimo, non la persona di Gesù, esprime per Nietzsche solo il giudaismo nelle sue ultime conseguenze. L'istinto ebraico « nella forma del cristianesimo, negò poi l'ultima sua forma della realtà, il "popolo sacro"... la realtà ebraica stessa » (VIII, 249).

Nietzsche ha descritto in molti particolari questo continuo processo di deviazione che si sorpassa sempre di nuovo e che egli chiama snaturazione, contraffazione, corruzione dei valori. Solo i Giudei l'hanno compiutamente realizzato nella storia sviluppandolo in tutte le sue possibili diramazioni e attribuzioni di valore: « Sotto la loro influenza l'umanità è divenuta così falsa che ancora oggi il cristiano può sentirsi antigiudeo senza comprendere che egli stesso è l'ultima conseguenza del Giudaismo » (VIII, 243). Nietzsche chiama tutti coloro che hanno contribuito già da prima a questo processo, Platone, gli Stoici « malati di giudaismo » (XV, 289).

Dopo la morte di Gesù il cristianesimo nascente compì la sua prima falsificazione, quella della realtà di Gesù. Dopo la crocifissione i discepoli disorientati erano dominati dalla domanda: « Chi era? Che cosa è stato? ». Si ebbe una risposta dalla volontà di lotta, abbandonando però la regola di vita di Gesù. Gesù fu quindi interpretato come colui che si era posto in rivolta contro l'ordine dei dominatori, invece che essere rappresentato nella sua illimitata non resistenza. Il risentimento dei discepoli non si dileguò: « venne a galla un sentimento più di ogni altro non evangelico, quello della vendetta. Si sentì il bisogno del contraccambio, del "giudizio" » (VIII, 267 e segg.). Allora venne Paolo, e alla domanda: « Come poteva Dio permettere questo? » rispose: « Dio diede suo figlio come vittima ». Quindi divenne determinante la dottrina della risurrezione, del giudizio, della immortalità personale, aspetti tutti che erano completamente estranei a Gesù. (VIII, 269, segg.).

d) Lo sviluppo del cristianesimo

La storia del cristianesimo per Nietzsche è caratterizzata dalla conquista degli animi mediante quel travisamento dei valori realizzato sin dalle origini; con ciò però si verificarono anche straordinarie implicazioni spirituali. L'uomo può elevarsi ad una potente tensione spirituale, quando anche gli uomini forti ed eccellenti si sottopongono agli ideali del cristianesimo, pur rimanendo nel loro animo inevitabilmente in lotta con essi. Alla fine però si verifica un venir meno di questa tensione dello spirito, e sorgono le pseudoforme degli ideali cristiani. Tra queste viene considerato da Nietzsche ancora con rispetto il gesuitismo; sprezzantemente però egli considera le pseudoforme del cristianesimo nella morale secolarizzata, nelle concezioni filosofiche della realtà del liberalismo e del socialismo, attraverso cui l'umanità europea, nonostante la sua incredulità, verrebbe ancora oggi condotta al laccio del cristianesimo.

Solo a titolo di esempio siano indicati più da vicino alcune sue idee in rapporto al vasto ambito della storia del cristianesimo.

Nietzsche caratterizza la *tecnica della predicazione* e del proselitismo: qui diviene importante « non se la cosa è vera, ma quali effetti produce ». La « mancanza di probità intellettuale » rende possibile l'utilizzazione di ogni menzogna, pur solo per « accrescere il grado di calore » nei sentimenti, fino a suscitare la fede. Si sviluppa « una scuola formale dei mezzi di seduzione e di attrazione alla fede. Questa scuola è caratterizzata dal disprezzo, per principio, di tutto ciò che potrebbe opporre qualche resistenza (quindi della ragione, della filosofia, del dubbio, della prudenza) e da un insolente rendere lode e gloria alla dottrina ricordando costantemente che è Dio a darla... che qui non c'è nulla da criticare, ma solo da credere e da accettare... che la più profonda gratitudine ed umiltà è la condizione in cui la si deve ricevere... Essa specula costantemente sui risentimenti che gli inferiori provano verso tutto ciò che è in onore... Persuade gli esclusi e i dimenticati di ogni genere... Fanatizza le

teste povere, dappoco, stolte, e le spinge alla assurda pretesa di essere il senso e il sale della terra... La sua dottrina concordava con la potenza dei paradossi, sbalordiva, indignava, provocava alla persecuzione e all'oltraggio... » (XV, 268, segg.).

Fatto inatteso, ma voluto precisamente dal cristianesimo, è che gli ideali cristiani si impadroniscono anche delle anime degli uomini forti e superiori: questo è l'enigma storico. Nietzsche può comprenderlo solo in modo insufficiente con una spiegazione psicologica. L'ideale cristiano fa presa « sulle viltà e sulle futilità di spiriti già stanchi — anche i più forti hanno ore di stanchezza — in maniera tale che ciò che in tali circostanze a costoro sembra più utile e più desiderabile, e cioè deporre le armi e rinunciare del tutto al proprio io (assumendo ideali come fiducia, ingenuità, pazienza, modestia, amore verso il proprio simile, rassegnazione, dedizione a Dio), possa essere ritenuto anche in sè la cosa più utile e augurabile » (XV, 328). Quindi Nietzsche aggiunge: « Che cosa combattiamo nel cristianesimo? Il fatto che voglia spezzare i forti, minare il loro coraggio, sfruttare le loro ore negative e le loro stanchezze, il fatto che voglia mutare la loro orgogliosa sicurezza in inquietudine e angoscia, che intenda rendere malati e corrotti gli istinti elevati, finché la loro forza, la loro volontà di potenza torni su di sé e si rivolga contro loro stessi, — finché i forti naufraghino negli eccessi del disprezzo e dell'oltraggio contro se stessi: quel modo terribile di andare a fondo, di cui ritroviamo l'esempio più famoso in Pascal » (XV, 329).

Tali lotte producono quella *tensione dello spirito* che Nietzsche vede e afferma quale conseguenza straordinaria del cristianesimo, cioè la possibilità di superare il cristianesimo attraverso questa tensione, e di affermare le prospettive dell'elevazione dell'essere umano, diversamente mai riscontrabili. Questa particolare tensione proveniente dal cristianesimo è sentita da Nietzsche come la propria. La maggiore questione storica, e qui sta il pericolo, è se questa tensione avrà effetti, se essa resisterà; infatti fenomeni storici più potenti il cui carattere consiste proprio in un *venir meno* della tensione spirituale,

possono interrompere questa ascesa (VII, 5; XVI, 196, 394). Sembra quasi che Nietzsche più che il cristianesimo, rimproveri e rigetti proprio questo rilassamento spirituale: questa è la cosa più negativa e rovinosa. Oltre che il gesuitismo, l'esempio maggiore è lo spirito della moderna democrazia e di ciò che è ad essa connesso.

Nel liberalismo, nel socialismo, nella democrazia — per quanto ad esse piaccia atteggiarsi ancora in modi anticristiani — Nietzsche vede essenzialmente il prodotto di un cristianesimo che ha perduto la sua tensione. Qui esso continua a vivere, si conserva mediante comode menzogne di origine cristiana in forme secolarizzate. Anche la filosofia, la morale, l'umanità moderna, specialmente l'ideale di eguaglianza, nascondono ideali cristiani. L'originaria deviazione prodottasi verso la fine dell'età antica, presso il giudaismo e il cristianesimo, ha causato simili pretese, secondo Nietzsche: che si debba prestare aiuto ad ogni impotenza, alla debolezza in quanto tale; che l'essere umano biologico giustifichi, già attraverso l'esserci in quanto tale, la pretesa a tutto ciò che è possibile solo all'uomo di valore; che ogni sciocco, estraneo al mondo dello spirito, debba perseguire ciò che conviene a colui nel quale le idee vivono in modo originario; che il mero esserci dell'uomo abbia il primato assoluto e non i contenuti, non l'entusiasmo, non ciò che in lui è espressione di volontà autentica; che si tolleri l'illusione che per ciascuno tutto sia possibile, che non si riconosca la durezza dei dati di fatto e che non si accetti ciò che è già deciso; che si adoperino spiritualità e idealità come semplici mezzi, per mantenere il proprio esserci e la propria potenza nell'effettiva e continua lotta per la esistenza e qui vincere, e che così tutto si falsi. In tutte le loro variazioni questi ideali rimangono ugualmente ipocriti e lontani dalla realtà. Quando essi, dal canto loro, si sgretolano, si logorano e infine vengono smascherati, sorge il nichilismo che non crede a nulla, che non ritiene nulla per vero, ovvero sorge tutto ciò che non ha più fondamento e, secondo la sua essenza, è conseguenza del cristianesimo, meglio, di quel cristianesimo frutto del travisamento originario e non del cristianesimo di Gesù.

Numerose sono le immagini in cui Nietzsche scorge nel mondo moderno le pseudoforme del cristianesimo. La più benigna è ancora quella della « eutanasia del cristianesimo » nel mondo borghese; mentre uomini veramente attivi — così afferma Nietzsche — oggi sono senza cristianesimo, gli uomini contemplativi della media classe spirituale possiedono ancora solo un cristianesimo adattato che descrive come segue: « Un Dio che nel suo amore dispone tutto, così come alla fine risulterà per il meglio per noi... sicché tutto accade sempre in modo giusto e buono e non c'è motivo di prendere la vita in modo difficile o di accusare; in breve, la rassegnazione e l'umiltà elevati a divinità... questo è il meglio e ciò che ancora vive di quel che è rimasto del cristianesimo... un molle moralismo... Non sono rimasti tanto *Dio, libertà, immortalità,* quanto benevolenza, sentimenti rispettabili e la credenza che anche alla fine regneranno benevolenza e sentimenti rispettabili » (IV, 88).

3. *La storia universale*

Per Nietzsche il cristianesimo è nella storia universale solo un fenomeno tra gli altri; la totalità della storia non si realizza per lui in un quadro concluso, ma tuttavia egli scorge in essa un tutto che si muove alla realizzazione di un possibile tipo di uomo superiore. La storia per lui è un processo per cui dall'uomo si giunge ad un più che uomo. L'età presente è la crisi del nichilismo che si deve pur compiere, e rappresenta certo un immane pericolo, ma a partire dal quale si aprono le possibilità più elevate.

Il cristianesimo rappresenta per Nietzsche in questa totalità una fatalità unica cui conseguì la corruzione e la falsificazione dell'uomo. Il cristianesimo, insieme alla antichità, a partire dalla quale è cresciuto quale suo risultato, solo oggi viene intuito e vissuto fino in fondo. Questo istante della storia universale è unico. Del passato sappiamo ancora che, se non viene più vissuto da alcuno, sarà dimenticato. « Noi possiamo all'incirca ren-

derci conto che la storia del cristianesimo sulla terra costituisce uno dei suoi capitoli più terribili... Sicuramente attraverso il cristianesimo si protese fino al nostro tempo la stessa antichità: e se esso svanisce, viene meno ancor maggiormente la comprensione dell'antichità. Questo è il tempo migliore per conoscerla; non ci guida più alcun pregiudizio a favore del cristianesimo, ma noi riusciamo ancora a comprenderlo ed in esso comprendiamo anche l'antichità... » (X, 403).E qui Nietzsche incorre in uno stato d'animo che, in terribile preoccupazione davanti al futuro, gli fa tuttavia affermare proprio l'età presente, sebbene essa si trovi ad un livello estremamente basso: « Noi viviamo nel fulcro del tempo umano, quello della più grande felicità » (XII, 209).

In questo momento della storia il cristianesimo continua ad essere per Nietzsche un *oggetto di osservazione* di primaria importanza per poter studiare le necessità d'ordine universale e i nessi causali dell'essere-uomo: così l'azione dell'impotenza nel momento in cui la volontà di potenza nel suo risentimento diviene spiritualmente produttiva; così la sublimazione di questa deviazione; così la possibile tensione spirituale; così le possibilità del più incondizionato desiderio di verità; così il tipo d'uomo del prete, i metodi del dominio spirituale e la tecnica del proselitismo, ecc.

Allo studio di queste possibilità gli è utile il *confronto.* Potenza ed impotenza, decadenza e vita ascendente, padroni e servi, il tipo del prete, il nichilismo, possono essere dovunque; perciò Nietzsche confronta gli analoghi fenomeni nel Buddismo, nell'Islamismo, nell'antichità, nel libro della legge del Manu. Egli vede che dovunque si è mentito: quindi a lui interessa distinguere per qual fine si è mentito e dove conduca la menzogna. Così egli crede di poter distinguere la menzogna creatrice e costruttiva dalla menzogna distruttiva che è tipica del cristianesimo. Egli descrive con orrore come, per azione di quest'ultimo, si è finito per rendere vana la grande antichità greca; il cristianesimo ha distrutto l'impero romano, annientato il successo dell'Islam, e tramite Lutero ha reso inutile il Rinascimento, questa nuova risur-

rezione dell'uomo autentico.

Tutte queste considerazioni servono per Nietzsche ad un unico scopo. Il cristianesimo ha posto le premesse di ciò che è ancora possibile realizzare, mediante gli impulsi da lui stesso suscitati, in questo momento della sua prossima fine. Per Nietzsche ora si è giunti alla svolta decisiva in cui non solo si deve rimediare all'angoscia del nichilismo, ma per la prima volta diviene possibile per l'essere umano il suo piano più elevato. Dalla conoscenza del corso degli eventi storici si deve derivare il progetto per la educazione e realizzazione dell'uomo superiore. Dovunque alla storia è posta la domanda: che significato ha avuto l'accadere per caratterizzare il tipo umano? Finora il sorgere di grandi uomini e di esseri eccezionali era dovuto a una serie di coincidenze fortunate; tutto ciò deve ora divenire oggetto e scopo dell'uomo che intende dirigere la storia. Ciò che sappiamo intorno a che cosa l'uomo è divenuto attraverso il cristianesimo, inteso come fattore disciplinante, ci conduce a porre la domanda: che cosa si può veramente realizzare con l'essere umano? Il significato della storia universale ci indica risultati di disciplina dovuti al caso, affinché sia possibile disciplinare meglio e consapevolmente.

Quindi Nietzsche, in considerazione della nostra storia comune, vuole suscitare ora « un momento della più elevata autoriflessione », la quale conduca il nichilismo al suo termine, logicamente e psicologicamente coadiuvi a compierlo fino all'ultimo per dare origine poi in esso stesso alla controreazione. Le potenze della fede e la loro influenza, tutti gli ideali moderni insieme alla filosofia, devono essere rigettati in quanto ostili alla vita: si fondi dunque una nuova concezione della realtà che affermi il mondo ed elevi gli uomini invece di corromperli. Con questa concezione si deve accogliere nelle proprie mani la stessa storia universale per dirigerla secondo un piano.

COME IL PENSIERO DI NIETZSCHE È DI FATTO MOSSO DA IMPULSI CRISTIANI PRIVATI DEL LORO CONTENUTO

La nostra presentazione della concezione di Nietzsche intorno alla storia universale, all'età ed alla storia del cristianesimo è stata espressa in breve. Si sono voluti rappresentare con ciò i suoi atteggiamenti e le sue opinioni fondamentali, senza elaborarli nei particolari: si sono così trascurate tutte le contraddizioni che sono pur presenti nelle dichiarazioni di Nietzsche.

Di fronte a ciò, quale sarà il nostro atteggiamento? Sarebbe facile indicare errori e ricordare tutto ciò che rimane inosservato da parte di Nietzsche. Anche molti dei tratti di quei pensieri che si devono valutare positivamente sono quasi ovvi. Cerchiamo di cogliere qualcosa da questo positivo.

Studiare Nietzsche significa imparare a cogliere i fatti, i *nessi causali psicologici e sociologici;* per esempio scorgere l'intricato tessuto degli effetti del risentimento che può coinvolgere nelle sue deviazioni ogni giudizio di valore.

Verso il cristianesimo Nietzsche ripete il *rimprovero* ampiamente *giustificato* che gli viene dall'estremo oriente già dal XIII secolo: i cristiani non mettono in pratica ciò che insegnano, ciò che i loro libri sacri affermano. Nietzsche si esprime così: « Il buddista agisce diversamente dal non-buddista; il cristiano agisce come tutti ed esercita un cristianesimo fatto di cerimonie ed atmosfere » (XV, 282).

Nietzsche spinge alla *chiarezza della scelta* verso gli imperativi cristiani, soprattutto di fronte alla predica della montagna: voglio seguirli o non lo voglio? Egli nega la fuga e la giustificazione, ma nello stesso tempo fa rivolgere l'attenzione alle grandi irrisolvibili antinomie della realtà cristiana che si esprimono nelle questioni di come la fede si ponga in rapporto con il sapere; quale relazione sussista tra cristianità e cultura; e dove si ponga la pura

origine del cristianesimo, se nella tradizione accresciutasi per secoli che pure sviluppava totalmente solo ciò che era in germe in principio, — oppure se solo nei libri sacri, — oppure se si trovi in qualcosa di antecedente a questi documenti, già divenuti spuri.

Il cristianesimo è un evento storico, in quanto tale non limitato nel tempo, ma molteplice nel suo manifestarsi. Nietzsche ha fatto delle distinzioni: da una parte lo stesso Gesù; dall'altra le altre fonti, che tutto travisano, della tarda antichità e del giudaismo; infine le trasposizioni profane dei valori cristiani in socialismo, liberalismo e democrazia. Tali distinzioni, per quanto riguardino dati di fatto oggettivi, hanno al massimo il valore di ipotesi da verificare. Spesso però le intuizioni di Nietzsche non sono facilmente sottoponibili a tale verifica, per esempio là dove si tratta non di dati di fatto ma di interpretazioni e valutazioni. Il significato di tali immagini storiche non è allora quello dei dati di fatto riconosciuti; piuttosto esse esprimono l'essere di colui che osserva e considera, cioè come egli, al contatto con la storia, intenda se stesso, la propria volontà e i propri giudizi di valore.

Noi non vorremmo seguire tutti questi momenti di verità e le connesse questioni critiche: ciò non riguarda qualcosa che sia proprio e unicamente di Nietzsche. Essenziale è piuttosto che la concezione della storia universale da noi indicata possa avere significato per la totalità della filosofia nietzschiana. Noi affermiamo che la concezione della storia di Nietzsche è solo un aspetto di superficie del suo pensiero; sebbene essa sembri, nei suoi ultimi scritti, rafforzarsi in un contenuto assoluto e costituirsi in conoscenza definitiva, senza più problemi, faremmo torto a Nietzsche se la intendessimo in quel modo semplicistico nel quale l'abbiamo finora considerata. Comprendere un pensatore significa intenderne le motivazioni più profonde. Queste non sono accessibili al primo sguardo, mentre è facile seguire le linee di un quadro univoco così come noi l'abbiamo presentato. Dobbiamo vedere fin dove giungiamo prendendo come filo conduttore i testi di Nietzsche. Anche se non realizze-

remo lo scopo di un'interpretazione priva di dubbi, il problema nato con Nietzsche, ci potrà almeno divenire visibile nella sua profondità, e non solo nel suo carattere anticristiano; poi, in secondo luogo, potremo forse scorgere il movimento autenticamente filosofico della verità di Nietzsche, movimento che sta al di là delle alternative razionalistiche e dell'arbitrio dei giochi dialettici.

Compiamo il primo passo verso questa comprensione ritornando alla nostra questione fondamentale: come Nietzsche nel suo pensiero sia determinato *da impulsi cristiani.* Vedremo che già la possibilità di una visione della storia universale è in quanto tale di origine cristiana. A ciò è connessa la concezione fondamentale dell'uomo quale *essere mancato.* Ma soprattutto è di origine cristiana la *volontà incondizionata di sincerità,* a partire dalla quale Nietzsche critica e attacca il cristianesimo. L'incondizionatezza morale di questa sincerità conduce alla scienza universale in cui si conoscono il mondo, l'uomo e anche il cristianesimo con la sua storia. Ma se ora esaminassimo il carattere cristiano di Nietzsche — cioè la sua concezione della storia universale, la sua immagine dell'uomo e infine la sua incondizionata volontà di verità, da cui pure le prime due idee sono alimentate — allora, nello stesso tempo, percepiremmo puntualmente nel suo pensiero la perdita dei contenuti cristiani. Questa perdita, verificatasi sin dall'infanzia nel modo in cui Nietzsche accolse gli ideali cristiani, ha per conseguenza il rivolgimento nichilista: in lui stesso, è proprio questa sua specie di cristianesimo che risulta essere la fonte del nichilismo.

Ma anche questa nostra lettura e comprensione è solo un momento provvisorio, a partire dal quale, e solo quando è ormai chiarito, possiamo tentare il salto nel più profondo del suo pensiero.

1. *La conoscenza totale della storia universale*

Alla visione di Nietzsche della storia universale sta a fondamento un'idea: egli ritiene che noi abbiamo, o

possiamo avere, la conoscenza della storia umana nella totalità del suo processo, che noi conosciamo la nostra età e perciò siamo in grado di sapere cosa sia attuale e cosa inattuale; e inoltre che noi possiamo scorgere, nella visione della totalità, il futuro, pianificarlo e volerlo. Questa idea guida non è affatto ovvia. Gran parte dell'umanità e intere epoche hanno vissuto sottoponendosi senza domande al ritorno regolare dei fenomeni, hanno vissuto astoricamente, in una mera presenza, come nella eternità, come se fosse e sarà sempre così com'è oggi. Da dove proviene l'altro modo di pensare così stimolante che, a seconda delle circostanze, cagiona un inaudito sentimento di impotenza e una coscienza di potenza straordinaria intorno al corso delle cose?

Questo è di origine cristiana. Cristiano è il pensiero della rigorosa unicità dell'evento umano con i suoi momenti decisivi: creazione, peccato originale, apparizione del figlio di Dio, fine del mondo, giudizio finale. Il cristiano ha conoscenza del tutto e vede la storia empirica non come un arbitrario accadere o un mero divenire, ma collocata nell'unica storia sovrasensibile; perciò la storia empirica è penetrata di senso profondo, e inoltre in essa ha luogo sempre la decisione intorno alla salvezza dell'anima del singolo.

Dal pensiero cristiano della storia, dopo una profonda trasformazione, proviene la filosofia della storia quale sapere totale del mondo. Herder, Kant, Fichte, Hegel e Marx ne discendono, e con essi anche Nietzsche. Sempre è determinante una visione della totalità, sempre è determinante l'intendere l'età presente come momento determinato nel processo universale, e sempre come crisi, come un passaggio che decide sul tutto; sempre sussiste l'inclinazione a scorgere in qualche momento del passato il punto più elevato, una vetta, l'origine della salvezza, e la tendenza a considerarlo come la possibilità del proprio presente; sempre viene inteso quale forma fondamentale dell'accadere il fatto che, a causa di un evento negativo, alienante gli uomini a se stessi, a causa di un misfatto, del male, siano state rovinate, minate e sconvolte situazioni autentiche e sane, e che ora queste devono

essere nuovamente restaurate. Il contenuto di queste categorie muta, esse però ritornano in modo costante.

Per Nietzsche il punto supremo dell'umanità, visto nello splendore analogo con cui il cristiano scorge la pienezza dei tempi nei Vangeli, si pone nella grecità presocratica. La possibilità della nostra propria verità e realtà sta nel riavvicinamento a questa grecità dell'epoca tragica; la grandezza dell'antichità è stata distrutta da veleni che — tutti raccolti, sommati e superati nel cristianesimo (XVIII, 306) — portarono il mondo ad una rovina che, dopo duemila anni, ha raggiunto ora il suo punto più profondo e finalmente esige un cambiamento.

Se la certezza di questo sapere totale, in un contenuto radicalmente trasformato, è di origine cristiana, Nietzsche può anche così, sebbene ossessionato da questa visione, smascherarla. Infatti ciò che prima aveva il suo senso profondo come coscienza metafisica dell'essere, è vano nel momento in cui si trasforma in un sapere. La nuova coscienza metafisica di Nietzsche, tutt'uno con la sua scientificità critica, infrange la sua propria e qualsiasi intuizione totale. Egli sa che non c'è un tutto: è un eterno divenire; la questione del suo senso in quanto tale, è già un abbandono della verità: il tutto rimane al di là della domanda del senso e non-senso; anche l'universo in quanto unità non c'è affatto. La storia universale, sia quella cristiana del processo decisivo uno e unico, di origine sovrasensibile, sia quella filosofico-storica del processo di sviluppo, in ogni molteplicità dello spirito unico, rompendo la sua conclusività, diviene *luogo di esperimento* delle creazioni umane: la storia è « il grande laboratorio » (XIII, 32). « L'umanità non avanza, essa non esiste nemmeno. L'aspetto generale è quello di un immenso laboratorio dove qualcosa riesce... e moltissimo fallisce » (XV, 204). Questo significa una completa inversione della concezione generale della storia. L'idea di unità che aveva una volta origine cristiana e muoveva ancora il pensiero di Nietzsche, vien meno, ed è ora sostituita, in Nietzsche, dall'idea dell'eterno ritorno.

Se la storia universale diviene luogo di esperimento,

allora scompare l'unità del suo sviluppo totale, ma rimangono le universali necessità dell'accadere che possono essere conosciute osservando e confrontando i tentativi verificatisi finora senza un piano. Intendendo la storia come un mero luogo di esperimento, Nietzsche realizza un secondo pensiero, non cristiano: egli interroga non solo sulla totalità, ma anche su come la si debba guidare. Mentre la cristianità presupponeva l'accadere del tutto, e qui aveva luogo la decisione solo per il singolo, al fine della salvezza della sua anima, in Nietzsche è in questione la direzione dell'accadere nella sua totalità che deve essere decisa dall'attività dell'uomo e dalla sua volontà. Hegel rifiutava la questione del futuro; Marx volle stimolare e sollecitare ciò che egli riteneva di sapere che sarebbe comunque accaduto; Nietzsche ha scorto l'immane pericolo: l'uomo può perire, può ritornare ad essere scimmia se non si verifica all'ultimo momento l'inversione. Questo momento del cambiamento però, per Nietzsche può avere successo solo tramite la conoscenza del tutto in una nuova visione della realtà, educando in modo consapevole l'uomo superiore. Al posto del Dio creatore che guida la storia si pone l'uomo che la forma e la assume nelle proprie mani, pianificandola nella sua totalità.

Criticamente si osservi nei confronti del principio di un'*universale* possibilità di conoscere e di una *pianificazione* ivi connessa, ciò che segue.

a) Un sapere totale della storia universale non è possibile, perchè noi conosciamo sempre solo *nel* Tutto, mai *il* Tutto. Ogni progetto intorno al Tutto è un'ipotesi con cui sottoporre a prova ciò che nella realtà sperimentabile vi si adatta — così sorgono prospettive e linee di una comprensione ordinata dei fenomeni storici —, e ciò che non vi si adatta — così sorgono le questioni rinnovate indefinitivamente intorno all'infinità della storia. Un sapere totale che si fissi in formule, non solo è sempre falso, ma paralizza la esperibilità in favore di una erronea conclusività che soddisfi e faccia riposare intuizione ed intelletto.

Ciascuna immagine di un'età è solo una costruzione che ha senso nella misura in cui esprime una sua chiarificazione, ma non è mai la conoscenza dell'essenza o dell'intera realtà di un'epoca. Ogni sapere di un'età incontra limiti là dove la realtà non gli corrisponde. Ogni tipo di sapere, e quindi anche la conoscenza del corso della nostra storia, per rimanere vero, deve farsi consapevole di un rapporto fondamentale di tutto il nostro essere. Noi siamo e viviamo in ragione dell'*Essere onnicomprensivo* (*Umgreifendes*), il quale però non diviene mai oggetto. Se si intende la totalità dell'accadere storico come oggetto di conoscenza, e con ciò si ritiene di avere dinanzi ai nostri occhi ciò in cui e per cui noi siamo, allora si è perduto l'intimo senso dell'Essere onnicomprensivo per cui noi viviamo e in cui ha luogo la determinazione finita degli oggetti di conoscenza. È caratteristico che Nietzsche, dinanzi alla storia, si limiti alla mera drasticità di affermazioni, di giudizi di valore, di dichiarazioni, oppure si perda in ovvietà di ordine psicologico, che per lo più sono di carattere negativo. Ogni volta che crede di sapere che cosa è l'uomo, la storia o che cosa sono io stesso nel tutto, perde l'Essere onnicomprensivo e con ciò l'origine e l'essenza.

Così anche del cristianesimo, quale fenomeno storico straordinario, non si può conoscere che cosa sia nella sua totalità. Ogni sapere o procede *dall'esterno* e si lascia sfuggire l'interiorità delle potenze esistenziali della vita, preferendo dedicarsi alla conoscenza di derivazioni, trasposizioni e apparenze psicologiche, oppure si muove *dall'interno*, secondo il punto di vista quindi dell'uomo che crede e vive cristianamente, e allora è sempre un sapere all'interno dell'Essere onnicomprensivo, e fissa solo alcuni aspetti casuali. Si tratta di un'inversione dovuta ad un modo di intendere falsamente la storia, il fatto che da un secolo e mezzo a questa parte si ritiene dovunque di conoscere nella storia dello spirito, con le caratteristiche dell'oggettività, ciò che invece è se stesso solo perchè esiste nell'unità di essere e sapere; e così si parla anche dell'essenza del cristianesimo senza neanche osservare in quante genericità ci si è imbattuti

o quali concrete particolarità si hanno in considerazione le quali però in quanto tali non costituiscono affatto l'essenziale.

b) Un'*azione pianificante il tutto* dal punto di vista della storia universale non è possibile perché si presupporrebbe che il tutto sia prima oggetto del sapere. Nietzsche sa che questo sapere non c'è, ma lo ritiene per principio possibile: « In ogni caso se l'umanità non deve andare in rovina a causa di un tale consapevole governo del tutto, si deve prima trovare una *conoscenza* delle condizioni della cultura *che sorpassi ogni grado finora raggiunto* e che divenga criterio scientifico dei fini universali » (II, 43). In seguito Nietzsche dimentica che anche tutto ciò, al momento, è di fatto impossibile; mai però si rende conto della impossibilità di principio che consegue al fatto che ciò che viene conosciuto, è sempre qualcosa di finito, ricompreso in una totalità mai conosciuta. Ogni azione provoca inoltre conseguenze impreviste e che non si erano affatto volute. Si tratta di un agire nel tutto onnicomprensivo del divenire continuo, e non di un disporre di questo processo nella sua totalità. Per scopi finiti, in totalità finite e perciò in sé conchiuse, io posso disporre di un sapere definitivo e reale e raggiungere ciò che mi propongo organizzando, operando, lavorando. Se però voglio concepire la totalità, fondandomi allora su di un sapere apparente, con un uso errato delle possibilità scientifiche, e con contenuti indeterminati privi di realtà, agisco in modo confuso così da produrre risultati che conducono in direzioni completamente diverse da quelle che si erano volute.

Non esiste neanche l'unica e giusta organizzazione del mondo che potrebbe avere sussistenza e forza conclusiva; ma ogni indicazione del "giusto" rappresenta solo un cammino in relazione al tutto che solo procedendo rivela ciò che prima non poteva ancora essere pensato e indicato come "giusto".

Nell'idea di conseguire il tutto come contenuto della volontà, viene reso finito l'Essere onnicomprensivo, viene preso di mira ciò che come fine va proprio perduto.

La serietà della questione che riguarda la totalità della storia e del futuro sta in contrasto singolare con la leggerezza di un sapere totalizzante che vien meno davanti ad ogni scienza critica, e con la leggerezza del disporre e del fare il cui significato, nel corso delle cose, viene determinato da tutt'altre potenze che da lui stesso.

In ogni momento in cui io vincolo il mio sapere ad una totalità e fondo l'agire a partire dalla storia universale, io vengo sviato da ciò che è realmente possibile fare; io vengo ingannato intorno al presente, sia, nel conoscere, in favore del passato, sia, nel fare, in favore di un futuro, in entrambi i casi cioè in favore di qualcosa di solo pensato, di non reale, di non vissuto, né mai realizzato. All'uomo fedele alla realtà importa di realizzare qui ed ora ciò che è vero, e non di derivare l'ora e il qui da qualcosa d'altro, da un fine. Tutta la vita dell'uomo si colloca, certo, al centro tra un piano ed un fine. Dalla situazione e dal grado di conoscenza risulta fin dove può giungere la volontà pianificante, e ciò rimane vero nella misura in cui il sapere viene condotto criticamente e metodicamente, e la concezione della situazione è a misura di realtà. Allora situazione e sapere rimangono collocate nell'Essere onnicomprensivo che per il movimento di tutto l'esserci è o può essere eternamente presente, e deve guidare ogni puro volere, fare, pianificare, agire, se questi hanno carattere sostanziale. In altri termini, importa non alla storia universale, che nessuno ha in proprio dominio, ma alla presente storicità, ciò che io realmente divento, chi mi viene incontro, chi io ami, quali concreti compiti io trovi nella professione, quale immagine dell'uomo stia dinanzi a me, perché c'è, e come io fui in grado di scorgerla; in quale spazio della comunità umana io viva, a quale popolo e patria io appartenga — e infine come in tutto questo divenga per me sensibile il reale Essere stesso, la mia relazione alla Trascendenza, l'eternità — e in che modo mi si mostri il nulla.

L'uomo che esiste, conoscendo, deve penetrare nel corso delle cose, attraverso cui egli giunge a se stesso, un nulla di fronte alla Trascendenza, ma non dipendente

da ciò che nel mondo vuole degradarlo a mero strumento, e quindi neanche dal futuro, nella misura in cui esso si dà unicamente in una forma determinata di realtà essenziale. La storia universale assoluta e il poter disporre di essa totalmente, sia nei pensieri, sia in un supposto agire, lo priva del suo essere possibile, lo introduce su un falso cammino.

Osa bene l'uomo pensante che si spinge verso ciò che è smisurato, straordinario e privo di terreno fermo, ma allora egli può radicarsi non nel lontano passato, o nel mondo del futuro, ma solo nel suo essere presente dinanzi alla Trascendenza, nel momento in cui ha la forza di vivere dalla profondità del suo fondamento.

Ben deve osare l'uomo di esporsi all'estensione dello spazio illimitato del possibile, ma per lui è pur decisivo se si perde dinanzi al nulla che lo spinge alla disperazione e quindi al fanatismo, oppure se si ritrova dinanzi alla Trascendenza che lo afferra e lo rende libero.

Il pensiero della storia universale assolutizzata a sapere totale, investe come una fitta nebbia la nostra realtà autentica; ciò domina i vasti ambiti del pensiero moderno; c'è bisogno di uno scossone per liberarsene. L'idea di questa liberazione è semplice, la sua realizzazione difficile.

Nietzsche, e con lui l'uomo moderno, non vive più in relazione all'Uno che è Dio, ma, legato al filo conduttore dell'unità cristiana della storia umana, ricade nell'uno privo di trascendenza che sono questo mondo e la storia umana; conoscendo, si deve sperimentare con Nietzsche che questa immanenza del mondo come unità non c'è affatto. Nel frantumarsi dell'unità emerge il caso quale ultima istanza, il caos quale realtà autentica, il tenersi fanatico a qualcosa, la concezione del tutto come di un laboratorio di esperimenti, il pianificare che inganna se stesso — e quando tutto ciò è reso chiaro, il crescente nichilismo.

2. *« C'è nell'uomo qualcosa di fondamentalmente mancato »*

Questa espressione di Nietzsche (XIV, 204) è come

una trasposizione dell'idea cristiana del peccato originale. Nietzsche soffre per l'uomo in un modo tale che in alcuni momenti sprofonda nella "più nera malinconia". Diversamente dagli animali che nella loro completezza obbediscono alla determinatezza di un tipo, l'uomo è « l'animale non ancora determinato »; perciò egli nella indefinitezza delle sue possibilità, nel suo non essere ancora deciso, già quale puro esserci, è simile ad una malattia della terra.

Eppure questa deficienza dell'uomo è appunto la sua prospettiva più propria. Egli non è ancora ciò che può essere; è malriuscito; però può ancora divenire tutto. Ma Nietzsche non desidera che l'uomo divenga un « animale di carattere definito », cioè un tipo, e quindi necessariamente un tipo da gregge; al contrario precisamente nella non definitezza c'è la vera e propria essenza dell'uomo che si esprime nell'autosuperamento di sé.

Di qui si ha la piena affermazione della condizione umana, presso Nietzsche. Egli rigetta tutte le sue accuse: « Di molto maggior valore è l'uomo reale paragonato ad una qualsiasi idea di uomo puramente desiderabile e sognato » (VIII, 139). « L'uomo ben formato si rallegra del dato di fatto "uomo" e del cammino dell'uomo; ma egli va oltre » (XII, 24).

Il tema della perdizione dell'uomo e della possibilità della sua salvezza costituisce uno schema base della concezione dell'essere umano che pare accolta da Nietzsche. Ma il contenuto cristiano è sin dall'inizio perduto con la sua radicale trasformazione.

Il dato fondamentale è: l'uomo, per Nietzsche, deve fare affidamento unicamente su di sé. Il progresso possibile dell'uomo, il suo "andare oltre", ha luogo *senza divinità*. Nietzsche consapevolmente non vuole dare all'uomo null'altro che l'uomo stesso, ed è lieto di ciò: « Ogni bellezza e sublimità che noi abbiamo prestato a cose reali e immaginarie, voglio poterle riferire nuovamente all'uomo, quale sua proprietà e prodotto... » (XV, 241).

Eppure noi chiediamo: può l'uomo raggiungere il suo fine se egli non vuole che se stesso e il suo proprio superamento? Nietzsche sentendo che ciò non è possibile,

si è annotata un'espressione di Goethe (Lettera al consigliere Schlosser): « Veramente si può profondamente stimare solo colui che non ricerca se stesso... io devo ammettere di aver trovato, in tutta la mia vita, caratteri disinteressati di questa specie solo là dove trovai una ben fondata vita religiosa, una confessione di fede che aveva un fondamento immutabile, che riposava per così dire su di sé, non dipendeva dal tempo col suo spirito e con la sua scienza » (XIII, 304).

In seguito Nietzsche ha negato questa realtà. Caratteristico per lui, anche qui dove egli ripensa alla condizione umana, è di obbedire in primo luogo ad un impulso cristiano. Ma sin dall'inizio egli lascia cadere il contenuto cristiano, cioè la relazione dell'uomo alla divinità. Così egli presume di pensare creativamente privo di illusioni, in una fredda realtà; ma qui cade nel vuoto di una condizione umana che come uomo è il nulla; quindi, soffrendone insopportabilmente, supera se stesso allo stesso tempo fino all'idea del Superuomo. Questo Superuomo nella sua indeterminatezza non significa nulla per l'uomo vivente che « con lo sguardo alla perfezione » (XIII, 304) vuole realizzare qui ed ora ciò che è necessario per conseguire il suo più elevato bene, e aspira nel suo agire alla quiete che prova chi è certo dell'essere stesso. Non cercando noi stessi, non cercando l'uomo, a questa condizione noi troviamo noi stessi e l'uomo.

3. *Scienza come illimitata volontà di sapere*

La volontà di verità e di scienza è in Nietzsche di origine cristiana.

Nietzsche afferma certo: una religione che, come il cristianesimo, non tocchi in alcun modo la realtà, deve essere *nemica mortale* della scienza (VIII, 281). Come ogni "fede", anche quella cristiana ha espresso sempre un veto contro la scienza, in particolare contro « le due grandi discipline che combattono la superstizione, filologia e medicina ». « Concretamente — dice Nietzsche — non si è filologo e medico, senza essere nello stesso tempo an-

ticristiano. Come filologo, infatti, si va ad osservare ed indagare tra i "libri sacri", e come medico si va a ricercare nella corruzione fisiologica del cristiano tipico. Il medico dice "inguaribile", il filologo "mistificazione"... » (VIII, 282).

Nietzsche tuttavia deriva la sua propria volontà di verità e l'esigenza rigorosa del moderno spirito scientifico dal *fuoco* che arse *nel cristianesimo,* per quel senso morale che vuole *verità a qualsiasi costo* (VII, 275).

Nietzsche vuole la verità contro ogni menzogna e apparenza, egli vuole verità anche nel conoscere il cristianesimo e le sue fatali conseguenze per l'essere dell'uomo. Ma cercando di conoscere ed affermare, Nietzsche esperimenta poi nella problematicità del conosciuto, quindi nel compimento del metodo critico, nell'oscillare della verità stessa, e infine nel dubbio del valore della verità, la condizione che ha creato la scienza moderna. Le conseguenze delle deviazioni qui sperimentate da Nietzsche, sono rappresentative per ciò che è accaduto ed accade nella profondità della nostra epoca. Una volta chiarite nella loro realtà, esse dovrebbero trasformare la nostra intera coscienza dell'essere e della verità. Consideriamo questo più da vicino.

Indicando la *moralità cristiana* quale *fonte* della volontà assoluta di verità che guida la *nostra scienza,* Nietzsche ha dato una risposta essenziale, in tutta brevità, alla questione riguardante l'origine della scienza universale dell'occidente e la moderna disposizione scientifica (anche se realizzata sempre solo da pochi uomini). La sua risposta sorprendente deve essere sviluppata in modo più chiaro; allora noi possiamo anche comprendere meglio l'atteggiamento proprio di Nietzsche, stranamente contraddittorio, anzi all'occasione anche confuso, verso la verità e la scienza.

Tra la scienza *greca* e la scienza dell'*occidente moderno* c'è una *differenza* radicale. Propria del mondo cristiano è la *vastità* della volontà di sapere, aspetto che si è veri ficato e ha progredito storicamente *solo in esso*: una inesorabile ricerca della verità che produce i suoi effetti nella scienza. Non si può contestare che questa scienza

nella sua universalità, nella sua illimitatezza e nel modo della sua *unità,* è sorta solo in occidente ed unicamente su terreno cristiano. Solo qui c'era — almeno presso singoli individui — lo spirito della scientificità penetrante in ogni coscienza ed in ogni azione.

Il *greco* ha ben tutti i rudimenti di tale scienza; infatti egli conosce un chiaro sviluppo dei metodi, ottiene concrete conoscenze in astronomia, medicina, geografia, fisica, zoologia, botanica, che oltrepassano tutto quello che era stato conosciuto nel mondo dall'uomo, sebbene — ad eccezione della matematica — risulti misero, confrontato col sapere moderno. Tuttavia il greco non conosce la metodica fidata per principio della ricerca empirica che si estende a tutta la realtà sperimentale; allora proprio quando un unico individuo pare esercitarla per un momento, ecco essa appare limitata e vien subito dimenticata. La lettura degli scritti di Ippocrate mostra un miscuglio di osservazioni autentiche, di interpretazioni plausibili, di teorie filosofiche, di fantastiche superstizioni. Il greco non ha esperienza di un sapere illimitato, progressivo, che, in nessi rigorosi, riduca tutto a oggetto di conoscenza, di quell'unica scienza universale della quale tutte le altre singole sono funzioni; ma raggiunge solo visioni di insieme, strutture unitarie in ordine sistematico e, perciò, tendenti più a concludere che a sollecitare il progresso. Anche la sua ricerca, pur procedendo, ha sempre un carattere di compiutezza. Egli non conosce la passione dirompente della volontà di verità, ma conduce solo a riflessioni piene di dubbio, come al tempo della Sofistica e di Euripide, e al gioco tranquillo di una conoscenza di cose particolari, per quanto esso possa essere splendido come in Tucidide, Euclide, Archimede. Quanto più da vicino ci si occupi dello spirito e dell'effetto della scienza greca, tanto maggiore diviene l'abisso tra di essa e la scienza moderna.

Questo è un dato di fatto degno di riflessione. Dove si pone la differenza? Cerco di interpretarlo sviluppando ciò che è incluso nella dichiarazione di Nietzsche. Il fatto che ai greci, fondatori della scienza, mancasse tuttavia la idea della scienza universale, questo può essere dovuto

solo alla mancanza dei *motivi spirituali* e degli *impulsi morali* che pure spinsero uomini, cristiani, a trarre questa scienza dal cristianesimo ed a condurla contro di esso, per lo meno contro ciascuna delle sue forme oggettive.

Il greco conosce il *cosmo* come qualcosa di completo, di ordinato, conosce ciò che è conforme a ragione ed a legge; il resto è per lui nulla, μη ον, non conoscibile e non degno di conoscenza. Se invece il mondo è *creazione* di Dio, allora tutto ciò che è, in quanto creazione di Dio, è anche degno di conoscenza, non solo il razionale, ciò che è conosciuto secondo misura e numero, ma ogni esperibile possibile; allora segue l'accostamento rispettoso a tutte le particolarità dei fenomeni, allora non c'è nulla che non abbia bisogno di essere conosciuto e saputo — Dio, come creatore, secondo il detto di Lutero, è presente anche nell'intestino di un pidocchio. Davanti alla ampiezza dell'esperienza possibile, il greco limita la propria in concluse immagini del mondo, nella bellezza del suo cosmo, nella evidenza logica della totalità del suo pensiero; egli o lascia che tutto si raccolga in schemi sussumenti secondo ordine e grado, oppure lascia che il pensato si chiuda in nessi sillogistici, o ancora intende gli eventi secondo una legge eterna. Non solo Aristotele e Democrito, ma anche Tommaso e Cartesio obbediscono a questo impulso greco alla forma chiusa che paralizza la scienza.

Affatto diverso è il nuovo impuso che si mantiene aperto senza limiti di fronte alla totalità del creato. A partire da esso il conoscere si spinge proprio verso quella realtà che non concorda con l'ordine e le leggi fin lì trovate. Nel Logos stesso cresce l'impulso a superarsi continuamente fino al naufragio, ma non per sacrificarsi, ma per riconquistare se stessi in forma nuova, più ampia e compiuta e proseguire questo processo in un infinito senza compimento. Questa scienza deriva dal *Logos* che *non si chiude in sé*, ma, *aperto all'Alogon*, penetra in lui e vi si sottomette. La costante, incessante azione reciproca tra il progetto indicato dalla struttura teorica e l'esperienza sperimentale è il semplice e grande esempio, e simbolo di questo processo universale che proviene dalla reciproca

infiammazione di Logos e Alogon.

Per questo nuovo impeto conoscitivo il mondo non è più semplicemente bello: questo sapere si rivolge al bello e al brutto, al buono e al cattivo. Alla fine vale: *omne ens est bonum,* infatti, perché è creatura di Dio. Questo esser buono però, non è più la bellezza greca, visibile ed autosufficiente, ma è presente solo nell'amore verso ogni essere in quanto creato da Dio, perciò anche nella fiducia nel senso della ricerca; la conoscenza del carattere di creatura di tutto ciò che è nel mondo, dinanzi all'abisso della realtà, conferisce una dimensione di pace alla ricerca che, altrimenti, vivrebbe solo l'inquietudine del porre in questione senza fine e del continuo procedere.

L'essenza del mondo conosciuto e conoscibile, in quanto *essere-creato,* è però quella di un *essere di secondo rango.* Quindi il *mondo* è *in sé senza fondamento,* esso poggia in altro, nel suo creatore, non è chiuso in sé, e quindi non può neanche esserlo per la conoscenza. Nel conoscere, l'essere del mondo si mostra solo relativamente: da esistente ad altro esistente, dall'oggetto al conoscere. Ciò che viene pur sempre conosciuto, è conosciuto prospetticamente. Per quanto più chiaramente lo si conosca, l'essere del mondo è in sé dilacerato, non si lascia in nessun luogo affermare come realtà definitiva, *indirizza sempre ad altro.*

L'idea di creazione con le sue conseguenze non sarebbe però stata sufficiente a mettere in moto il processo della nostra scienza. A tal fine contribuisce un secondo aspetto: se *Dio* è *creatore del mondo,* egli è al tempo stesso *responsabile* di come è il mondo e di ciò che in esso accade. Il problema della *Teodicea,* della giustificazione di Dio, che tuttavia nella forma incarnata da Giobbe, dal canto suo, non sarebbe per sé soltanto, e in alcun modo, motivo di impulso alla ricerca — questo problema diviene un lottare per la vera divinità cercando di conoscere la realtà del mondo. Questo Dio con il suo richiamo assoluto alla verità non vuole essere inteso illusoriamente; Egli rifiuta i teologi che vogliono consolare ed esortare Giobbe con la menzogna del concetto. Questo Dio esige un sapere il cui contenuto sembra muovere sempre di nuo-

vo contro di lui. L'impeto universale e al tempo stesso incorruttibile della ricerca cresce da questa tensione, da questa lotta con la stessa idea di Dio anche indagando il reale che pure viene da Dio.

Questo lottare fa tutt'uno con la *lotta dell'uomo che fa scienza, contro ciò che gli è più proprio,* contro ciò che gli è più caro e desiderabile, contro gli ideali e i princìpi: tutto deve essere problematizzato, verificato e nuovamente confermato o trasformato. Dio non viene creduto in modo autentico, se egli non sopporta quelle domande che interrogano a partire dai dati della realtà; la ricerca di Dio è sempre uno sforzo condotto a scoprire e rigettare le illusioni; allo stesso modo l'autentica volontà del sapere si rivolge anche contro i propri desideri e aspettative. Caratteristica del ricercatore è il sospetto contro ogni pensiero che gli si presenti senz'altro soddisfacente e convincente.

Con ciò ho indicato in breve i complessi significati presenti nell'impulso di verità della scienza moderna. Ciò che è conosciuto rigorosamente in modo scientifico, ha avuto sempre validità universale per l'uomo; ma che questa validità sia ricercata e trovata in tutte le sue modalità e in misura illimitata, ciò è dovuto a sollecitazioni che costituiscono un caso unico nella storia.

Tre motivi dovevano divenire insieme operanti per rendere possibile la superiore scienza autentica.

L'idea di creazione fa amare il *creato* perchè creato da Dio, e rende possibile una vicinanza di realtà che a sua volta nasconde in sé la distanza più grande: essendo essere creato, essa non è Dio stesso, non è l'Essere stesso. Inoltre, l'uomo che fa scienza *lotta per conseguire l'immagine della divinità,* anzi l'idea stessa di Dio. E, infine, l'esigenza di verità richiesta da Dio stesso fa esercitare il conoscere non come un gioco o come una nobile occupazione del tempo libero, ma conferisce al conoscere la dignità di una vocazione in cui tutto è in questione.

Quindi questa scienza non ha assolutamente avuto origine già col cristianesimo, e neanche con l'entrata nella storia dei popoli del nord, ma solo in una costellazione spirituale in cui i diversi *motivi concorsero,* in una

complessità che li fece agire l'uno sull'altro. Ciò accade dopo una lunga disciplina del pensiero, col concorso di altre condizioni di specie materiale e di disposizione personale, a partire dal XIV secolo, nel tempo in cui *la fede divenne vacillante senza essere già paralizzata come forza.* Proprio nel momento in cui gli impulsi cristiani si compivano nel loro più completo approfondimento, a seguito di lotte e di tensioni che si svolgevano nel più profondo dell'animo, allora la scienza raggiunse il suo sviluppo, nella forma della volontà di sapere, e ciò in un intreccio sorprendente: al compimento della ricerca poteva collegarsi una cattiva coscienza — la religiosità stessa motivava la ricerca scientifica, e poi la rigettava di nuovo — l'esultanza della scoperta era talvolta pagata con lo sgomento dello scienziato di fronte ai propri risultati — la timidezza inibiva, ma una volta superato ogni indugio, rendeva tanto più impetuosa la passione dello scoprire. In situazione unica nella storia, nella lotta degli impulsi con se stessi, si aprirono supreme possibilità e fu portata al culmine la passione del desiderio di verità. Il greco progredì nella scienza tanto quanto potevano condurlo le *possibilità naturali* ed uno *sguardo penetrante.* Egli non potè giungere a quella profondità dove spinge solo la coscienza di *tensioni irrisolubili* e *l'inquieta lotta interiore.* Ciò che del conoscere, in seguito a tali tensioni, poteva divenire chiaro, lo hanno mostrato solo gli ultimi secoli.

La scienza che ricomprende il tutto, esercitata nella passione autentica dell'esistere, è dunque legata necessariamente alla struttura storica condizionata di un'anima profonda. Essa riposa su un fondamento molto vulnerabile, mai garantito dalla sicura durata di generazioni. Quindi questa scienza ha *pericoli* specifici, a lei pertinenti: essa è fondata su di una complessità di motivi talmente intricati tra di loro che omettendone anche uno solo, la scienza stessa ne resta paralizzata e svuotata. La conseguenza è che nel mondo moderno, in tutti i secoli, fu sempre rara ed è divenuta sempre più rara una scienza reale. Il chiasso provocato dai risultati domina la forma della realtà materiale e gli stereotipi della concezione del

mondo "illuminata", di cui dovunque si parla; ma ciò non può illudere sul fatto che la scienza, che pare essere la cosa più ovvia, è la più nascosta a tutti. L'uomo moderno come tale non sa per lo più che cosa sia scienza, non ha propriamente sperimentato che cosa conduca ad essa. Anche gli scienziati che compiono pure scoperte nell'ambito della loro specializzazione, e portano avanti di un tratto, senza esserne consapevoli, un movimento avviato da altre forze, tendendo alla ricompensa propria che sta per la loro opera, questi stessi scienziati non sanno che cosa sia la scienza, e tradiscono la loro ignoranza in tutto il loro comportamento, tranne che per quel piccolo ambito in cui essi sono maestri. I filosofi moderni poi, parlano di scienza come se la conoscessero, e la fanno passare per un passeggero errore storico. Anche filosofi della grandezza di Hegel non sanno nulla di questa scienza.

Se si sono rintracciate le ragioni esistenziali che motivano e stimolano il conoscere scientifico, si possono scorgere allora i *pericoli* che corre colui che ha a che fare con la scienza e tuttavia non la comprende nella sua essenza. Allora si nota come si verifichino le confusioni. Quando dalla scienza ci si aspetta che essa, in quanto tale e priva delle motivazioni che abbiamo sottolineato, sappia esprimere il fondamento della vita e della fede e indichi la direzione di ogni agire, a quella tipica aspettativa della superstizione scientifica segue la delusione che conduce al rifiuto della scienza stessa in quanto priva di senso ed estranea alla vita, anzi spinge ad accusarla dello sgomento personale. Così si verifica un oscillare tra superstizione scientifica e odio per la scienza. Questi però sono solo i fenomeni finali e più grossolani; essi sono preceduti da tutto un processo a cui lo stesso Nietzsche dà una concretizzazione in modo rappresentativo.

Se, in considerazione dei risultati ammirevoli della scienza, Dio venisse *eliminato* dalla realtà, la creazione rimarrebbe senza creatore; ma essa continuerebbe a sussistere per la scienza nella forma che aveva assunto sotto la prospettiva della fede nel creatore: *il mondo non ha in sé*

il proprio fondamento; il suo precedente senso espresso nel mito e nella magia, è definitivamente perduto; avanzi, elevati a dogma, di risultati scientifici conferiscono al mondo un'immagine sconsolata adatta a spiriti ormai svuotati. Più esattamente, in questa situazione, e cioè quella del mondo senza Dio, alla fine della scienza si aprono le tre possibilità che ora illustreremo.

1. Se il conoscere conserva la propria onestà, continuerà allora a sussistere per la coscienza anche il carattere di infondatezza del mondo; infatti dal conoscere stesso cresce sempre di nuovo, proprio per il suo carattere di chiarezza, la coscienza dei limiti, i quali, come tali, esortano a compiere il salto verso la Trascendenza che non è conoscibile e che non è nulla per la conoscenza. Il mondo, non chiuso in se stesso, nella sua infondatezza, è conosciuto solo in prospettive relative; l'essere nel suo esistere si dimostra dilacerato. E sebbene qui manchi il salto verso la Trascendenza, la sua pura possibilità tuttavia produce i propri effetti sul grande e onesto ricercatore, asceta dello spirito.

2. Il mondo che si rivela privo di fondamento diviene *insopportabile* a causa della sua mancanza di senso. Se la coscienza di tale mancanza permette, ancora un momento, quel ricercare nell'illimitato, nutrito dall'ansia di verità che viene dal passato, questo è solo un momento di transizione. Nella pratica dell'ateismo alla fine vien meno anche l'interesse per la verità. Delusione e instabilità spingono al nichilismo. Anche l'interesse, dapprima ancora tecnico, verso l'esistenza alla fine non riesce a procedere più per sé soltanto.

3. Dinanzi all'impossibilità di sopportare un mondo privo di fondamento l'uomo cerca un *sostegno*. Al posto dell'autentico interesse per la verità si fissano opinioni, immagini, princìpi che sono validi perché risultati scientifici. La scienza viene gravata, mentre di fatto la si abbandona, di un compito che essa non potrebbe mai eseguire. Il mondo è una macchina secondo la scienza mec-

canica; il mondo è vita universale secondo la biologia; sulla base di ciascuno di questi aspetti si sviluppa di volta in volta una serie di affermazioni inattaccabili che si impongono precisamente come prima si erano affermati i princìpi dogmatici di fede — questo diventa il contenuto della scienza. Essa costituisce qualcosa di presupposto, di già sussistente che viene soltanto illustrato con esperienze, non più allargata e sviluppata in senso proprio, e la sua rappresentazione può essere variata e diversificata ulteriormente solo in modo giornalistico.

Nietzsche percorre tutte queste vie. Egli diviene anzi interprete dell'atteggiamento che determina e fissa i concetti provenienti dalla scienza in forma di fede superstiziosa in essa. Egli dimentica ciò che in altri momenti ha designato come significato e metodo della scienza; crede di aver espresso qualcosa in formule positivistiche. « Il dottore dice incurabile, il filologo menzogna! », questa è una delle innumerevoli frasi di Nietzsche che possono essere vere di fronte a certe corruzioni e distorsioni che si verificano in ogni religione. Tuttavia ogni medico e ogni filologo che voglia rimanere uomo di scienza, deve giudicarle, abbastanza spesso nel caso di Nietzsche, non solo esagerate, ma addirittura false.

A proposito del pensiero di Nietzsche, per noi è importante che egli intenda il suo proprio impulso alla verità, come un risultato ultimo della moralità cristiana, — che egli, poi, abbia trovato le formule più pure per esprimere l'essenza della scienza e dei suoi metodi, — che egli continui a percorrere tutti i cammini della scienza che si svuota senza relazione a Dio, — che egli in buona parte utilizzi, per attaccare il cristianesimo, le categorie scaturite dalla falsa assolutizzazione della scienza. Alla fine però la dinamica del suo pensiero assume per un momento la forma della negazione assoluta del senso della scienza e della verità*. Vedremo presto dove questo lo condusse.

* Indicazioni più dettagliate si trovano nel capitolo intitolato *Verità* del mio libro *Nietzsche,* Berlin 1936, pp. 147-204.

Nietzsche seguiva una fonte cristiana quando si abbandonò alla visione della storia universale; ma fin dalla prima valutazione egli aveva già perduto il contenuto cristiano, perché questa storia del mondo non gli parlava più col linguaggio della divinità, ma si basava ormai solo su di sé. E il contenuto cristiano era perduto anche nell'idea fondamentale del « carattere mancato dell'uomo » in quanto l'uomo non è più in relazione con la divinità e il senso assoluto di verità non è più fondato in ragione della verità del divino quale sua esigenza. Quindi Nietzsche ha rigettato di volta in volta proprio quello che aveva così appassionatamente affermato: l'unità della storia universale, l'immagine del carattere mancato dell'uomo, la verità; in lui si verificava un ripetuto ondeggiare.

Se dunque Nietzsche è mosso da tradizioni cristiane, esse tuttavia non sono mai tali da aprire per lui, anche per un solo momento, la via per la loro riedificazione.

Quando non sembra rimanere più nulla, interroghiamolo sul suo cammino, chiediamogli in che direzione egli si muova. Nel fondo di tutto questo pensiero vedremo emergere due risposte dello stesso genere.

La *prima* è l'espressione della più mostruosa *negazione,* quella della negazione di ogni *morale* e di ogni *verità* che si intendano come conseguenza della moralità e veridicità cristiane, ma che ora si intuiscono prive di fondamento. Ciò esprime Nietzsche ripetutamente in modo insuperabilmente drastico: « La critica della moralità costituisce un alto grado di moralità » (XI, 35). Poiché « il senso stesso della verità è una delle più potenti efflorescenze del senso morale » (XI, 35), con ciò la morale si è « posta da sé intorno al collo il cordone con cui può essere strangolata, — il suicidio della morale è la sua propria ultima esigenza morale » (XII, 84). Il dubbio di fronte ad ogni *verità* è esso stesso un atto di verità. Oggi assistiamo ad una « catastrofe che incute rispetto: una bimillenaria disciplina alla verità, che alla fine proibisce a se stessa la menzogna di credere in Dio ».

La volontà di verità deve compiere questo passo: dopo che il senso della verità cristiana ha tratto una conclusione dietro l'altra, alla fine indica quella più rigorosa, quella contro se stessa. Ciò accade ponendo la domanda: « che cosa significa volontà di verità? » (VII, 480-482). Nietzsche afferma che deve essere così: « Tutte le grandi realtà vanno in rovina a causa di se stesse, con un atto di autoannullamento » (VII, 481). Questa negazione termina con una massima proclamata con trionfo: « Nulla è vero, tutto è permesso ». Questa espressione contiene un'ambiguità: in primo luogo sembra che Nietzsche con questa frase cada come in un vuoto. Il nulla della sua età è esperito come il suo proprio nulla e il proprio nulla come il nulla dell'età. La disperazione contenuta in questa espressione di indifferenza radicale contro ogni valore, così come è formulata da Nietzsche, esercita una forza di attrazione su tutti i senza fede — si abbia pure alla fine lo sfrenarsi degli impulsi contingenti, oppure, respingendo il proprio nulla, l'affermazione di una fede disperata, il fanatismo del tenersi a qualcosa.

A questo senso rovinoso dell'espressione riportata prima può, però, contrapporsene un altro del tutto diverso: qui si apre lo spazio per le origini più autentiche dell'uomo. Quella "debolezza" che affonda nel caos o nel fanatismo connessovi, deve essere vinta da un "nichilismo della forza" che di fronte alla vastità dell'Essere onnicomprensivo (Umgreifendes) non ha bisogno di fissarsi alla presunta assolutezza di oggettività, princìpi e leggi definite. Questa forza non ne ha bisogno perché dalla profondità dell'Essere onnicomprensivo gli viene incontro di volta in volta, storicamente nella quiete della eternità, ciò che è vero e ciò che si deve fare: ovvero, diversamente, l'uomo è per sé dono nel suo essere stesso.

Così credo di poter caratterizzare il senso della *seconda risposta* che Nietzsche dà alla domanda: dove?, dopo la negazione radicale. Se il pensiero di Nietzsche si presenta in un movimento di autodistruzione in cui nessuna verità ha più sussistenza, se alla fine c'è sempre il nulla, la volontà di Nietzsche esprime tuttavia, una controffen-

siva a questo nichilismo; egli vuole afferrare il positivo nello spazio vuoto. La sua seconda risposta è il progetto di una nuova concezione della realtà, che, quale erede del cristianesimo, non deve metterlo da parte e dimenticarlo, ma vincerlo con un livello superiore di umanità, una concezione della realtà che dal principio « nulla è vero, tutto è permesso », deve lasciar sorgere una verità più profonda che mai.

Dal momento che tuttavia, questa seconda risposta viene ora a mancare *in concreto,* ciò provoca la nostra domanda: non ricade Nietzsche continuamente, venendo meno alla sua propria idea, sul cammino indicato dalla prima risposta, quando nega illimitatamente, e afferma disperatamente, nel fanatismo dell'annuncio, nella liberazione dell'arbitrario, dell'istintività, della violenza? Lui che voleva qualcosa di elevato, che anelava all'impossibile, non è diventato forse, contro la sua volontà, una potenza che vuol sciogliere i legami al diabolico che abita in noi? O tutto questo è proprio solo un seducente primo piano?

LA NUOVA FILOSOFIA DI NIETZSCHE

1. *Le posizioni mancate e il movimento*

Gli elementi positivi della reazione filosofica contro il nichilismo sono racchiuse nelle parole: vita, fortezza, volontà di potenza-Superuomo, divenire, eterno ritorno, Dioniso.

Ma all'eterno ritorno, al Dioniso di Nietzsche, al Superuomo propriamente non ha ancora creduto nessuno. La straordinaria indeterminatezza di "vita", "fortezza" e "volontà di potenza" sembra fare costantemente mutare il loro senso. Ciò che ci afferra in questo pensiero è qualcosa d'altro.

In effetti qui si incontra la risposta di Nietzsche nel senso, prima indicato, del secondo cammino propriamente positivo, ma si tratta di una risposta di tipo insolito. È come qualcosa che si annuncia, qualcosa di vivente in Nietzsche che è presente nei suoi giudizi in modo indirettamente efficace: come se egli, provenendo dal cristianesimo e rimanendo al suo margine, aprisse un ampio spazio di possibilità. Perciò il suo pensiero ha in sé un'esigenza straordinaria, è come la proibizione di ogni assicurazione. Sebbene il suo pensiero possa anche spesso concludersi nel vuoto, sebbene l'animo del lettore sia colto sempre di nuovo, dopo una prima immediata fascinazione, da un senso di squallore, tuttavia qualcosa agisce in questo costante superamento, in questo volere di più, in questo volere puntare sempre più in alto. Veniamo scacciati da ogni posizione conquistata, cioè da ogni finitezza; veniamo rigettati *nel turbine.*

Quando verifichiamo se possiamo rendere intuitivo l'ultimo impulso nel movimento opposto da Nietzsche al nichilismo, dovremmo scorgerlo proprio là dove cogliamo i *rivolgimenti più esterni del turbine* — oppure di Nietzsche non ci rimane alla fine nient'altro che un cumulo di assurdità e vacuità. Solo se affermiamo il turbine noi abbiamo la possibilità di conseguire da esso

uno slancio verso l'alto, verso una superiore comprensione. Ancora una volta dobbiamo chiarirci il rapporto di Nietzsche col cristianesimo, aspetto che potrebbe contenere ciò che va annunciandosi, la reale e non solo la propagandata reazione al nichilismo.

2. *Gesù e Dioniso*

Il fatto che Nietzsche sia afferrato da impulsi cristiani, che poi il loro effetto si eserciti nella lotta contro il cristianesimo, che si verifichi un rivolgimento per cui ciò che si era affermato positivamente verso il cristianesimo, viene poi di nuovo abbandonato, — questo movimento è una struttura fondamentale del suo pensiero. Come punto di partenza scelgo l'esempio che mostra in concreto a che estremo può giungere questo movimento di inversione: l'atteggiamento di Nietzsche nei confronti di Gesù.

Noi facciamo presente come Gesù sia stato considerato rispettosamente da Nietzsche per quanto riguarda la lealtà della sua pratica di vita, ma nello stesso tempo sia stato rifiutato quale tipo umano decadente di cui è espressione la sua regola di vita. Infatti essa significa la distruzione di se stessi. Citiamo: « Se qualcosa non è evangelico, questo è il concetto di eroe. Proprio il contrario di ogni lotta è qui divenuto istinto: l'incapacità di resistere diviene qui moralità... » (VIII, 252). Però come ci stupiamo quando Nietzsche *dice di se stesso con parole molto simili* (nell'*Ecce Homo*): « Non ricordo di essermi mai sforzato — non è documentabile nella mia vita alcun tratto di lotta, io sono il contrario di una natura eroica. Volere qualcosa, anelare a qualcosa, avere dinanzi a sé un fine, un desiderio — tutto ciò io non lo conosco per esperienza. Io non voglio che qualcosa divenga diversa da quello che è; io stesso non voglo diventare diverso... » (XV, 45). Di tali analogie del linguaggio che Nietzsche usa in rapporto a Gesù e a se stesso, ce ne sono parecchie. Citiamo ancora su Gesù: « Tutto il resto, l'intera natura, ha per lui solamente il

valore di un segno, di una metafora ». Ma di sé Nietzsche dice: « Ma a che scopo è creata la natura se non per questo, che io abbia segni con cui poter parlare agli animi » (XII, 257).

Il nostro stupore forse cresce ancora: Nietzsche esprime tali analogie non solo inconsapevolmente, ma si avvale espressamente di Gesù per la sua propria posizione "*al di là del bene e del male*", per la sua amoralità nella lotta contro la morale: « Gesù prese partito contro i giudici: egli voleva essere il distruttore della morale » (XII, 266). « Gesù diceva: che cosa importa a noi, figli di Dio, della morale? » (VII, 108), ed espressamente: « Dio come l'Aldilà del bene e del male » (XVI, 379).

Anche il problema della *presenza della eternità,* della esperienza della beatitudine, che Gesù risolse con la sua pratica di vita, è il problema proprio di Nietzsche. Con evidente inclinazione, anzi adesione, Nietzsche dice: « Ciò che sembra contraddistinguere Cristo e Buddha, pare essere la felicità interiore che li fa religiosi » (XIII, 302). Se Nietzsche consegue questa felicità interiore pur su di un cammino diverso dal loro — e cioè con l'esperienza della sospensione di tutti gli scopi e nello stesso tempo l'abolizione di ogni fine del divenire, nel prendere coscienza dell'eterno ritorno, e in condizioni mistiche, non mediante un'azione di vita —, così anche questo aspetto sarà comune sia a Gesù che a Nietzsche, l'affermazione cioè che « la beatitudine esiste ».

Secondo Nietzsche il grande antagonista di Gesù è Dioniso. Quasi tutte le sue espressioni suonano in favore di Dioniso contro Gesù. La *morte sulla croce* di Gesù per lui vale quale espressione di una vita fallita e come accusa contro di essa; nel *Dioniso mutilato* invece egli scorge la vita che sorge e cresce nell'esultanza tragica, che si genera sempre di nuovo. Ma in modo stranamente equivoco Nietzsche ha potuto accogliere per sé l'atteggiamento di Gesù: per un momento, seppure raramente, sui foglietti scritti durante la pazzia, ma così ricchi di significato, si è firmato non solo come Dioniso, ma anche come "il crocifisso".

3. *L'autoidentificazione con l'avversario*

Questa equivoca posizione nei confronti di Gesù — una volta cioè quella di lotta contro di lui, poi quella dell'autoidentificazione con lui; una volta la negazione e poi l'affermazione — è essa stessa un esempio di tutto ciò che si verifica in Nietzsche. Egli amava non tanto le sue realizzazioni nel mondo, ma le appassionate esperienze e i tentativi della sua anima. Sapeva di essersi posto nel turbine dello spirito moderno; vedeva in se stesso il tipo del decadente; ma per esserlo stato fino all'estremo, credeva di averlo superato in sé per una più profonda sanità. Sapeva di essere lui stesso il nichilista di cui parlava, ma in un modo eccellente proprio per il fatto che esercitava il nichilismo fino alle estreme conseguenze e quindi ne avviava il superamento.

In Nietzsche c'è sempre nuovamente dopo la lotta, anzi già nella lotta, come una sospensione della lotta stessa: egli coinvolge l'avversario, ma nello stesso tempo si trasforma in lui, non vuole annientarlo, desidera che quello sussista, anzi che continui a sussistere il cristianesimo contro il quale pure aveva ripetuto l'"ésacrez l'infame".

4. *Il rifiuto degli opposti*

Qui giungiamo all'ultima e più ampia polarità del suo sentimento della realtà e dei valori. Egli stabilisce le opposizioni più profonde, si pone al fianco di uno dei fronti contrapposti visti nella prospettiva della storia universale, e combatte il fronte opposto, soffrendo per esso quale possibilità sua propria. In Nietzsche si devono cercare nelle sue rappresentazioni polemiche tanto ricche, nel chiasso dell'attacco, le rare espressioni di quiete che ritornano fino all'ultimo anno della sua riflessione. Allora si incontra proprio il suo rifiuto degli opposti: quello che Nietzsche aveva visto come tratto fondamentale della "lieta novella" di Gesù, era che *non ci sono più opposizioni* (VIII, 256); ebbene questo egli

erige a principio per sé.

« Se il nostro divenire uomini produce qualche significato, questo è che non abbiamo bisogno di eccessive opposizioni, anzi di nessuna opposizione in genere... » (XV, 224). La debolezza del nichilismo consiste nel suo irrigidirsi in antitesi. « Le opposizioni convengono ad un'età plebea perché più facilmente afferrabili » (XV, 166). Per Nietzsche non c'è nulla che non debba anche essere. Anche « il declino, la rovina non è nulla che si debba giudicare in sé: è una necessaria conseguenza della vita... Il fenomeno della decadenza è necessario così come un qualsiasi risorgere. La ragione vuole che le si dia il suo diritto » (XV, 167 segg.).

In Nietzsche si trovano i sorprendenti tentativi di raccogliere di nuovo in una superiore unità ciò che egli aveva diviso, ciò che si combatte in lotta reciproca. Il culmine è qui segnato dal modo in cui approva Gesù. Nietzsche immagina, senza un vero e proprio compimento in una rappresentazione, la sintesi dell'ultima opposizione nelle "virtù del dominatore": « portare all'apice l'entusiasmo del creare e non sbozzare più il marmo! — La posizione di eccezione e di potenza di questi esseri: il Cesare romano con l'anima di Cristo » (XVI, 253).

5. *L'estremo e la misura*

Le opposizioni conducono ad estremi. La lotta sgorga dall'opposizione. L'estremo però quale opposizione portata al limite, per Nietzsche, appartiene nuovamente ad una forma di debolezza. La debolezza non può vivere senza estremi: egli caratterizza quindi la tensione critica dell'età che tramonta. « Gli estremi appaiono ed hanno il sopravvento » (XV, 148). Ma estremi generano nuovamente estremi: « Posizioni estreme non vengono risolte da quelle moderate, ma solo da quelle estreme però contrarie... così la credenza nella immoralità della natura è un moto dell'animo che si esprime quando la fede in Dio ed in un ordine morale del mondo non può più sostenersi » (XV, 181). Il rimprovero mosso al

cristianesimo suona così: « Dio è un'ipotesi troppo estrema » (XV, 224).

Invece egli contrappone qui: « Chi si dimostrerà più forte? I più moderati, coloro che non ritengono necessaria alcuna estrema proposizione di fede » (XV, 186).

Ma Nietzsche era anch'egli uomo degli estremi, per noi in così numerose sue espressioni ed anche per lui nella sua propria coscienza: egli era consapevole, con un terribile sentimento di trionfo, del successo pubblico di questo aspetto del suo pensiero: « Noi, immoralisti, non abbiamo bisogno neanche della menzogna... noi potremmo giungere al potere anche senza la verità... La magia che lotta per noi è quella degli estremi » (XVI, 193 e segg.). E nuovamente contro questo estremo, contro se stesso, ha parlato col più profondo senso di misura: « Di due cose supreme, misura e giusto mezzo, si pensa bene di non parlare mai. Pochissimi ne conoscono la forza e gli aspetti e solo attraverso i sentieri misteriosi delle proprie esperienze e crisi interiori: essi vi onorano qualcosa di divino e temono il suono delle parole vuote » (III, 129). Oppure ancora più tardi: è proprio dell'essere virile « che noi non ci inganniamo intorno alla nostra condizione di uomini: noi vogliamo piuttosto, rigorosamente, attuare la nostra misura » (XIV, 320).

6. *Il Tutto*

Esaminando tali posizioni che apparentemente si escludono, dobbiamo chiederci: che cosa c'è di vero? Un pensatore deve essere inteso in ragione delle sue concezioni di fondo più ampie, secondo le quali vanno ordinate quelle isolate. Il pensatore cioè, va inteso a partire da dove egli raggiunge la maggiore profondità e in base a cui tutto il resto, che è in superficie, deve ricevere il suo posto. In Nietzsche, specialmente negli ultimi scritti, si presenta in superficie la tendenza evidente della volontà di annientamento contro il cristianesimo, al fine di superare con ciò, nello stesso tempo, il nichilismo mediante una nuova filosofia. Nietzsche però nella sua comples-

sità realizza un modo di pensiero che tende ad abolire questa tendenza, se predominante. Egli stesso dà i criteri secondo cui le sue espressioni devono essere giudicate, ma anche non li indica in un modo tale che sia possibile attuare un ordine sistematico. Del resto, distrutto dal processo morboso che mise fine prematuramente alla sua riflessione, non ha più potuto realizzare l'unità sistematica del suo pensiero. Tuttavia è problematico se ciò gli sarebbe stato comunque possibile a causa del carattere stesso della sua opera. Secondo le dichiarazioni dei suoi ultimi anni, egli ha avuto presente in una visione, per lo meno a momenti, il tutto; se noi immaginiamo che questo tutto sia giunto ad espressione, allora quasi tutte le frasi dovrebbero modificare il loro suono, il loro contenuto sarebbe relativizzato, tratto dall'isolamento ed espresso in un nesso universale. Se noi oggi ci interroghiamo sull'origine e il mezzo in ragione di cui Nietzsche conseguiva i suoi giudizi, non possiamo mai sapere dove si collochi questa origine e quindi esprimerla a nostra volta; e questo è tanto meno possibile in quanto Nietzsche nell'ultimo anno della sua attività di pensiero, dall'opera successiva, che non gli fu concesso di realizzare, si attendeva « la sanzione e giustificazione di tutto il mio essere (di un essere altrimenti per cento ragioni estremamente problematico) » (a Deußen, 3.1.1888). Noi facciamo torto a Nietzsche se dimentichiamo queste sue parole intorno alla sua persona: « un essere per cento ragioni eternamente problematico » che non ha più svolto quella sua « posteriore giustificazione » e non l'ha potuta esprimere in opera compiuta.

Seguiamo il movimento del suo pensiero, non fermiamoci presso una qualsiasi posizione che ci piace casualmente; cadremo con lui ogni volta nel turbine. Le contraddizioni non ci daranno pace perché proprio attraverso di esse, in esse, si annuncia la verità che in quanto tale non è in alcun luogo.

Nietzsche in Germania rappresenta l'evento filosofico più incisivo dopo la fine dell'Idealismo. La portata di questo evento non può consistere essenzialmente in un contenuto, in qualcosa di consistente, in una verità che

sia possibile possedere, ma evidentemente consiste *nel movimento stesso,* cioè in un pensiero che *non si chiude* affatto ma rende *libero uno spazio,* non procura un fondamento, ma solo *rende possibile* un futuro sconosciuto.

Questo pensiero è come l'espressione di ogni moderno dissolvimento; se si segue Nietzsche fino alla fine non rimane nulla degli ideali, valori, verità, realtà precedenti. Larve e fantasmi o realtà rozze e palpabili, tutto affonda, sebbene in questa età ciò venga affermato da qualche parte, come la vera realtà.

7. *Il superficiale e l'autentico*

C'è una grande distanza tra il pensiero reale di Nietzsche e il Nietzsche entrato nella generale espressione del nostro tempo. Egli è divenuto comune bene culturale, da un lato con le idee della sua psicologia che distrugge la maschera e la menzogna (specialmente in tutte le ramificazioni della psicoanalisi), dall'altro con il suo anticristianesimo. Per quel che riguarda il suo pensiero filosofico, rispetto a cui quegli ambiti sono solo passi e strumenti privi di una propria ultima verità, Nietzsche è rimasto nascosto così come tutti gli altri grandi. La corrente profonda di questo filosofare che Nietzsche mantenne in continuo movimento nella sua età, non è mai stata conosciuta dalla folla. È una constatazione di fatto che di questi filosofi circolino presso il gran pubblico solo aspetti che, pur facendo certamente parte della loro riflessione, tuttavia non ne esprimono l'essenza. Il compito dell'appropriazione (Aneignung) critica è quello di non lasciar perdere negli aspetti superficiali l'autentica filosofia di Nietzsche che sola lo pone nella serie dei grandi antenati.

Ma questo non può accadere semplicemente contrapponendo ai sensi univoci di frasi isolate la contraddizione. Piuttosto si deve abbandonare questo livello del pensiero che procede per alternative e conquistare un *modo di pensare* più profondo in cui tutti i problemi si trasformano, lo spazio si allarga, la verità diviene profonda e

dove ammutolisce il chiasso delle affermazioni urlate. Questo modo di riflettere però, non si conquista in un solo passo, ma è affare dell'autoeducazione ed autoformazione dell'uomo nella sua essenza. In questo modo di pensare Nietzsche sentiva di essere nel suo elemento quando egli parlava del segreto della filosofia tedesca (per esempio in relazione a Leibniz, Kant, Hegel: V, 299 e segg.).

Ma poi dinanzi all'anticristianesimo di Nietzsche diviene decisiva la domanda: *da dove* proviene questa ostilità e da che cosa viene quindi *limitata;* quali motivi, tratti da un'intuizione della realtà, agiscono in Nietzsche contro il cristianesimo e che cosa vogliono conseguire nella lotta. La differenza tra Nietzsche e coloro che assumono del suo linguaggio solo l'ostilità verso il cristianesimo, sta nella profondità di questi motivi propriamente filosofici.

Il senso della riflessione di Nietzsche non può dunque essere ricercato in qualche sua singola determinata posizione, ma solo nella comunicazione dell'intero movimento del suo pensiero e in ciò che da questo solo sorge. Ovvero tutto il senso di questo pensiero sta, invece che nel contenuto oggettivo, nel modo in cui viene accolto. Ciò esige uno studio di carattere specifico.

8. *Condizioni ed esigenze di una "lettura" nietzschiana*

Le difficoltà sono in parte esteriori. Due specie di accorgimenti non possono essere dimenticati leggendo Nietzsche.

a) Ogni annotazione, ogni *idea del momento* in Nietzsche fa parte della sua opera. Da una parte Nietzsche stesso viene meno alle sue migliori intenzioni e cade nel fanatismo e nel trastullo; nelle sue proposizioni si propaga una fitta sterpaglia di superficie, la passione del momento lo fa divenire intenzionalmente ingiusto. Ma, d'altra parte, il suo pensiero è divenuto tanto più chiaro in quanto ogni annotazione, anche ciò che egli non ha

verificato più criticamente, appartiene alla sua opera e non c'è modo di compiere una distinzione. Infatti, anche i pensieri più essenziali ed originari sono conservati proprio in fugaci annotazioni. Si deve sempre leggere con la consapevolezza di non avere dinanzi qualcosa di finito, ma di essere al cospetto dell'officina del pensiero dove si producono, nello stesso tempo, la solida opera e le innumerevoli schegge.

b) L'opera di Nietzsche si pone all'ombra della malattia. Questa constatazione non vale per discreditare l'opera, ma per creare la possibilità di cogliere in modo tanto più puro la sua verità, una volta che si è astratto da sfrenatezze, passioni, situazioni che derivano da una malattia, e che non sono connesse col senso di questa opera.

Se si mantengono con consapevolezza questi punti, diviene possibile avvicinarsi al pensiero autentico di Nietzsche. Qui però si mostra subito la reale difficoltà che già conosciamo: Nietzsche sembra dire tutto, anche il contrapposto e il contraddittorio. Quindi è apriori impossibile trovare in forma di proposizione, in una qualsiasi struttura determinata, la verità nel senso di Nietzsche. La nostra "lettura" nietzschiana deve dapprima ponderare i pensieri nel loro immediato carattere di opinione, poi farli sviluppare, quindi portarli ad un'inversione ed autoeliminazione. Tutto ciò che è detto, ha in Nietzsche la funzione di un'apparenza, che solo come totalità che non si trova in alcun luogo ed è pure dappertutto, diverrebbe espressione della verità. Nell'opera di Nietzsche c'è una seducente antinomia tra la drasticità delle affermazioni apodittiche, per cui ciò che è dichiarato al momento sarebbe l'intera verità, e l'infinita dialettica delle possibilità che nuovamente elidono tutto.

9. *Limite della nostra comprensione di Nietzsche*

Una vera comprensione, se è possibile, può quindi sorgere solo in vista della totalità-Nietzsche, di questo impeto straordinario di esperienze di pensiero; in tale am-

bito dialettico questa energia che trasforma l'avversario in sé lo fa riconoscere in lui stesso, può sorgere solo lì dove lo stesso pensatore non è alcuna definita ed universale realtà, né un tipo, ma una "eccezione" che quale vittima della sua età, compie per essa ciò che sarebbe rovinoso per tutti, nel momento in cui molti altri uomini facessero e ripetessero la stessa esperienza. Egli abbandona ogni rifugio, osa percorrere un cammino privo di sostegno e di guida, si espone ad una condizione priva di difesa; infatti solo così giunge ai limiti presso i quali potrebbe sorgere la più profonda verità a lui possibile. Ma in questo suo essere esposto non è possibile né una vita reale né una dottrina che la appaghi. Costantemente emerge nel suo pensiero una duplicità e plurivocità di sensi. Egli non consegue la pace di una verità, né il sollievo che deriva dall'aver raggiunto uno scopo. Quasi sempre deve accogliere nell'atmosfera del suo pensiero anche una nota che non gli appartiene. In gioventù è wagneriano, poi diviene un dissolvitore nichilista, poi un profeta pieno di pathos: eppure rigetta nello stesso tempo tutto questo, non vuole propriamente essere ciò, ma superarlo. Ma in che direzione si pone il superamento? Questo rimane oscuro per sempre. Infatti la tensione crebbe solo verso la fine della sua vita ma l'ultima parola non fu mai da lui pronunciata.

Nietzsche non si può classificare; egli forse si pone nella serie dei Pascal, Kierkegaard, Dostojewski. Tra loro radicalmente diversi, questi sono come le grandi vittime nella storia universale in un momento di trapasso dell'essere dell'uomo. Quanto più da vicino li si conosce e quanto meno li si occulta, essi rivelano forse quel carattere scostante tipico di ogni eccezione, come lo rivelano, considerati più da vicino, anche gli altri grandi pensatori dell'eccezione, nella storia universale: Paolo, Agostino, Lutero. Nietzsche li vide; ma non voleva né vederli, né vedere se stesso, e tuttavia realizzò il suo pensiero in un costante moto di chiarimento di sé.

10. *Il nostro atteggiamento di fronte al pensiero di Nietzsche*

Ma come comportarsi nei confronti di un pensatore dal quale non possiamo accogliere mai una verità determinata e apprendibile? Noi diveniamo partecipi di un processo, senza poter entrare nella sua realtà: il nostro comprendere osa, nell'esperienza vissuta del pensiero, le più estreme possibilità, si lascia "tentare" con Nietzsche, ma non diviene sua imitazione.

Seguendo questo pensiero che ci tenta non possiamo rifiutare, per mancanza di volontà, le contraddizioni che, piuttosto, divengono per noi dovunque l'impulso a raccoglierle insieme; non possiamo lasciarci trascinare arbitrariamente nel caos del gioco, ma dobbiamo costantemente cercare le necessità che guidano questi movimenti. Nietzsche ci lascia, è vero, sperimentare delle realtà effettive nel presente e nel passato, e rende i nostri occhi più acuti, ma tutto ciò proviene essenzialmente dal fatto che costantemente egli ci costringe alla prudenza del pensiero ed alla ricerca dell'istanza opposta.

Inoltre, Nietzsche ci esercita nella sensibilità della percezione intuitiva, quindi nel consapevole concepire dei sensi duplici e plurivoci, e infine nella mobilità del pensare senza fissazione di un sapere! Occuparsi di Nietzsche è come un venir sciolti da legami, è un sentirsi liberi da impedimenti.

Egli non ci mostra un cammino, non ci insegna una fede, non ci pone su un terreno saldo; piuttosto ci toglie la quiete, ci tormenta senza posa, ci scaccia da ogni angolo, impedisce ogni occultamento.

Egli vuole procurarci, mentre ci espone al nulla e proprio così facendo, l'ampiezza del nostro spazio esistenziale; mentre ci rende coscienti della mancanza di un fondamento, proprio per questo vuole procurarci la possibilità di intendere il nostro autentico fondamento, dal quale proveniamo.

Se così spesso sembra che Nietzsche ci ponga precise richieste, ciò si verifica tuttavia sul cammino lungo il quale alla fine egli le annulla di nuovo e ci rimanda comple-

tamente a noi stessi.

Dopo che un simile pensiero come quello di Nietzsche, si è una volta espresso, mancheremmo di sincerità se non osassimo confrontarci con lui, e se, a causa di un nostro disaccordo su singoli suoi aspetti giudicati assurdi, non lasciassimo agire su di noi il tutto; non sperimenteremmo questa liberazione della nostra sensibilità dei valori e non ci renderemmo conto della illimitatezza dialettica di questo pensiero.

Ma come dobbiamo comportarci nei confronti di certe affermazioni di Nietzsche essendo incerti della loro verità e, piuttosto, volendoci opporre e volendo offrire loro una risposta? Per prima cosa distinguiamo ciò che si può verificare e decidere dal punto di vista empirico e razionale: quindi accogliamo il tipo di verità scientifica e metodica propria di Nietzsche che è da lui espressa in molti punti in piena chiarezza. Tutto questo al fine di scorgere che cosa sappiamo e che cosa non sappiamo, che cosa è possibile indagare e che cosa non lo è. In secondo luogo verifichiamo le valutazioni e le concezioni con la nostra essenza: lasciamo che si articoli silenziosamente in noi ciò che può giungere alla chiarezza del nostro sentire. In terzo luogo appropriamoci dei movimenti di pensiero specificatamente filosofici, specie di quelli dialettici, attraverso cui sorge per noi qualcosa di diverso da una conoscenza oggettivamente cogente: quando avremo inteso il pensiero di Nietzsche nella sua effettiva realtà filosofica, accoglieremo in un tutto ciò che egli dice isolatamente e forse, così, faremo esperienza della sua verità relativa, o meglio della deviazione che lo rende non integrabile.

11. *La maledizione di Nietzsche*

Da chiunque voglia penetrare nel pensiero di Nietzsche, si esige anche che in lui si esprima qualcosa di per sé fidato. In Nietzsche qualcosa tende alla luce del giorno, qualcosa che vuole andare oltre, un volere di più, un'insoddisfazione, ma nello stesso tempo qualcosa che, tut-

tavia, pare costantemente naufragare: ebbene tutto questo costituisce una sollecitazione straordinaria per l'uomo che vi porge ascolto. Questo pensiero richiede una superiore libertà dell'uomo, non la vuota libertà che si consegue scuotendosi di dosso tutto, ma la libertà nella sua pienezza, che dalla profondità storica dell'uomo, in modo a lui stesso inconcepibile, gli viene incontro come espressione del suo essere donato a se stesso. Chi si lascia sedurre da Nietzsche nella sofistica delle mere formule, nella apparenza di una conoscenza posseduta, nell'ebrezza degli estremi, nell'arbitrarietà dell'istintivo, questi è colpito sin dall'inizio dalla sua maledizione. In strane espressioni egli ha pronunciato la sua maledizione, non solo per difendersi da « ammiratori importuni », dalle « scimmie di Zarathustra », non solo preoccupandosi di « quali specie di gente non autorizzata né assolutamente appropriata » potesse « richiamarsi un giorno alla mia autorità », ma propriamente: in considerazione degli uomini che si lasciano illudere e sedurre dal suo pensiero, egli proclama annientandoli: « Per questi uomini di oggi io non voglio essere luce, non voglio chiamarmi luce. Quelli, io li voglio accecare: fulmine della mia saggezza! scava loro gli occhi! » (VI, 421).

Non è una conclusione amichevole quella con cui Nietzsche si congeda. È come se egli ci rifiuti. Tutto è affidato a noi. Vero è solo ciò che, mediante Nietzsche, viene da noi stessi.

Esistenza ed essere nella interpretazione Jaspersiana di Nietzsche

Nota critica di MARIA DELLO PREITE



1 - *Interpretazione e coscienza ermeneutica*

Ogni sapere è interpretazione: questo assunto della teoria della verità di Nietzsche acquista un rilievo particolare quando si considerino i rapporti Jaspers-Nietzsche nella misura in cui la "comunicazione di verità", che si realizza tra i due filosofi, assume un senso fondamentale per l'itinerario filosofico del Jaspers[1]. La lettura degli scritti filosofico-storici di Jaspers, in particolare l'interesse per figure come quella di Nietzsche, testimonia infatti l'attenzione di una coscienza ermeneutica verso una tematica centrale nella crisi del pensiero contemporaneo: la problematizzazione della concezione tradizionale della teoria della verità e lo sforzo critico di trasformazione e di creazione di una nuova corrispondente coscienza interpretativa. All'interno di questa riformulazione della teoria della verità, le condizioni *sine qua non* per una interpretazione sapiente e priva di ingenuità vanno individuate 1) nel principio di equivocità della verità, 2) nell'assunto che, in ogni interpretare, la comprensione dipende dall'essere stesso dell'interpretante. Il primo principio rifiuta la concezione graduale dell'apprendimento del vero, fondata sull'idea che l'essere sia qualcosa di dato e sussistente per sé, che non attende altro che la piena identificazione da parte del soggetto conoscente; il secondo rammenta come, nella comprensione filosofica, la ricerca della verità non si realizza in un rapporto di distanza neutrale, ma si tematizza richiamandosi all'essere del soggetto comprendente il quale viene come risvegliato a se stesso e si scopre coinvolto nell'espressione del giudizio di valore intorno all'og-

[1] I riferimenti a Nietzsche sono numerosi nell'opera filosofica di Jaspers; un confronto fondamentale è costituito dallo scritto *Nietzsche-Einführung in das Verständnis seines Philosophierens,* Berlin 1936. Ma, in rapporto alle possibilità del suo stile, come si verifica anche altrove nei suoi scritti, così anche nella brevità di questo *Nietzsche und das Christentum,* si possono rilevare con maggior rigore gli aspetti essenziali del dialogo Jaspers-Nietzsche, anche ai fini della puntualizzazione del discorso sul cristianesimo. Questo saggio scritto dal Jaspers nel 1938, e pubblicato per la prima volta nel 1947 senza variazioni, ebbe definitiva edizione nel 1952 a München presso i tipi della Piper Verlag.

getto e a se stesso[2]. Tali idee soddisfano e corrispondono all'esigenza fondamentale di Jaspers che vive la crisi dell'assunto gnoseologico dell'età moderna, vale a dire lo iato tra l'Essere e l'unità apofantica del senso intenzionato, polo correlato di una soggettività conoscitiva, e che fa sua l'idea della *Verborgenheit* (il carattere di *essere nascosto*) dell'Essere: l'Essere come tale si sottrae alla coscienza intenzionale, è il « nascondimento ».

Anche in questa prospettiva si modula inoltre l'intera problematica del rapporto filosofia-scienza, tema di interesse fondamentale per il pensiero di Jaspers, al cui interno egli accolse come propria la teoria nietzschiana dell'essere come essere interpretato. Di Jaspers, del resto, è nota la critica del sapere assoluto e del conoscere scientifico che, oltrepassando la garanzia della ricerca metodica e dei limiti di certezza che vi competono, esprime giudizi conclusivi di valore. Lo sforzo critico di Jaspers, infatti, si caratterizza in una ricerca dei limiti di competenza di ogni attività di pensiero, in cui il conflitto tra la neutralità del conoscere ed il valutare proprio dell'esistenza trovi un giusto equilibrio senza che alcuno dei termini in questione perda il senso dei suoi compiti nell'orientazione dell'esistenza nella realtà In rapporto a ciò si noti che se Jaspers, all'interno della definizione dei momenti della teoria della interpretazione storica, assume la critica nietzschiana contro il filologismo, tuttavia sottolinea anche l'apporto positivo delle possibilità illuminanti della scienza condotta metodicamente; le riconosce infatti un compito critico perchè delimitante, nel momento in cui essa definisce dati e schemi, dei confini dell'autentico: con ciò essa illumina mediante la coscienza critica del proprio non sapere, la realtà sostanziale[3].

Una puntualizzazione della teoria dell'interpretazione storica secondo Jaspers è qui doverosa per intendere i termini in cui il nostro filosofo legge Nietzsche.

Il *Verstehen* (*comprendere*) indica il modo proprio di rapporto conoscitivo con gli oggetti « spirituali » che nella storia ci vengono incontro con finalità comunicative; la problema-

[2] JASPERS, K., *Nietzsche Einführung in das Verständnis,* cit., cfr. p. 16 passim.

[3] « Gute Philologie aber läβt das Eigentliche gerade dadurch ins Licht treten, daβ sie es nicht erkennt; ja sie schützt dieses Substanzielle vor der Verwechlung mit dem Erkennbaren, das allein sie zum unmittelbaren Thema hat » (JASPERS, K., *Nietzsche und das Christentum,* München 1952, p. 21).

tica della comprensione deve venire in chiaro però sia del carattere storico degli oggetti, sia della storicità del protagonista dell'atto del comprendere. Il "circolo del comprendere" illumina la presenza, nell'atto di comprensione, delle precomprensioni del soggetto che ha vivo in sé il senso del proprio universo di valori e della presenza dell'essere che egli è. E dato che nel comprendere è coinvolto anche il giudizio di valore, Jaspers sente il pericolo di una limitazione del senso della comprensione ad un atto di mera intuizione, oppure ad un'assolutizzazione del concreto nelle idee-guida dell'universo del comprendere spirituale (orizzonte del Geist). La problematica è per lui superabile richiamandosi all'idea dell'"eixstentiellen Verstehen": il pensare nella verità non è risolvibile dal riferimento ad un fondamento, quello dell'esistenza stessa [4].

L'esigenza qui indicata è che l'attivo esercizio della conoscenza storica debba certo servirsi dell'insieme degli strumenti tecnici ed ideali che la scienza e il mondo dei valori storici offre al ricercatore, ma la loro efficacia autentica è legata alla fondazione verificante nell'orizzonte dell'esistenza dove viene vissuto il limite di quegli strumenti ed al di là di ciò viene lasciato aperto lo spazio alla realizzazione di un autentico rapporto di alterità; il comprendere esistenziale, sotto le condizioni della comunicazione e della libertà, è esperienza di un *appello,* richiamo originario all'essere se stessi, e l'assunzione di sè, del proprio decidere responsabile, esprime il senso dell'appropriazione storica. Questo momento, che da Jaspers è indicato con l'espressione dell'*Aneignung* (*appropriazione*), riconnette, ad un livello più profondo, l'unità prima sospesa del conoscere e del valutare: in questo nesso che è *lotta amorosa,* il riferimento al sé, al centro del proprio essere liberi, il richiamo al proprio decidere ed essere, realizza una storicità (Geschichtlichkeit) profonda in cui il conferimento dei propri sensi lascia tuttavia essere eticamente l'altro, secondo la regola kantiana dei fini.

[4] « Dann findet sich Wahrheit im Erhellen der Seinsursprünge durch die Bewegung der Selbstreflexion zur Existenz, die die Wahrheit nicht zerstört, sondern bestätigt und sich gegen die Leerheit des unlebendigen, rationalen Formalismus jener ersten Möglichkeiten wendet, der sich nicht halten kann, sondern Blindheit vor dem eigentlichen Wahren und gleichsam der Selbstmord der in seiner eigentlichen Richtigkeit noch enthaltenen Wahrheit ist » (JASPERS, K., *Nietzsche. Einführung...,* cit., p. 165).

È quindi chiaro che una lettura storica da parte di Jaspers non si ferma alla pura *Histoire*, cioè all'universo frammentario dei dati storici oggettivi, ma tende a fondarla all' interno di una nozione di storicità le cui coordinate sono la libertà dell'uomo e la scelta; il "comprendere originario", come agire interiore, tende nel valutare a ricercare l'autentico, a realizzare un'identificazione d'essere superando così lo iato soggetto-oggetto. Il problema del superamento della struttura gnoseologica cartesiana del rapporto soggetto-oggetto trova qui una personale indicazione di Jaspers; l'idea dell'*Aneignung*, pur proponendo una concreta metodica per questo tipo di approfondimento storico, pare offrirsi quale particolarissima specificazione della dottrina della verità quale *adaequatio intellectus et rei*[5]. Che ciò significhi poi il superamento effettivo della *Spaltung* (*scissura*) ontologica e che le soluzioni indicate riescano a superare in effetti il limite gnoseologico, ciò rimane ancora aperto ad un giudizio.

Quanto si è detto costituisce una premessa necessaria alla lettura di questa operetta di Jaspers su Nietzsche: qui infatti è possibile constatare, accanto all'approccio filologico, un voler penetrare dentro i significati lasciandoli giocare provocativamente, un aprirsi ad essi per accoglierne l'appello e il richiamo alla scelta di sé.

2 - *Nietzsche e il cristianesimo*

L'assunto nietzschiano del cristianesimo come platonismo per il popolo ha per lo più fornito l'occasione a limitare l'interpretazione dei suoi rapporti col cristianesimo stesso sotto la formula di un ateismo mero e privo di problemi; ma accanto a ciò una formula radicale e tragica, quella del « Dio è morto », illumina di luce nuova quello che potrebbe

[5] Il KLEIN, nel riferimento ad una profondità dell'esistenza inaccessibile all'intelletto, nota il pericolo di una conclusione monadistica in cui il comprendere esistenziale rimanga nascosto nella ineffabilità del sè; così ogni comprendere è relativizzato, prezzo da pagare alla nozione di libertà illimitata (KLEIN, A., *Karl Jasper über das Verstehen*, in « Catholica », Münster 1969, pp. 145-6 passim). In realtà il KLEIN dimentica qui il ruolo svolto dai temi del 'linguaggio' e della 'tradizione', al livello del discorso della comunicazione. Se qualcosa è da porre in questione, ciò è piuttosto se l'Aneignung sia alla altezza di una autoverificazione ontologica della alterità, o non rimanga ancora piuttosto al livello di una soggettività kantiana anche se di tipo etico.

in un primo momento essere considerato il frutto di una riflessione filosofica la quale si proponga semplicemente una nuova cosmologia, unicamente privata del suo antico vertice, Dio. Il tratto significativo che emerge in queso breve scritto di Jaspers su Nietzsche, è l'uso di uno strumento ermeneutico proprio della sua filosofia, la nozione di *esistenza,* per focalizzare il discorso nietzschiano in un senso antropologico che però, filtrato da quel motto nietzschiano, lascia emergere la stessa problematica dell'essere e del nulla la quale non avrebbe senso se non in una relazione di significato con l'esistente.

Il carattere del filosofare in Nietzsche si esprime in un richiamo al problema dell'uomo: Nietzsche, profeta di una nuova autenticità, presenta un universo ed una profondità che scuote, risveglia a se stessi, ma che, come eccezione, sfugge e si nasconde di fronte alla possibilità di una fissazione dottrinaria. Questa indicazione segue Jaspers nella sua lettura ermeneutica, anche contro la stessa critica del Löwith[6] che ritiene ingannevoli sia l'uso da parte di Jaspers della categoria dell'esistenza e della trascendenza, sia la tendenza a dissolvere i confini della critica e delle contraddizioni nietzschiane in una dialettica indefinita. Così, in rapporto al Cristianesimo, il Löwith afferma che Nietzsche è il proclamatore di un ateismo leale che non lascia dubbi; il "divino" che alla fine proclama, non è certo quello dell'Antico e Nuovo Testamento, ma quello di un « mondo che eternamente continua a generarsi e a distruggersi »[7]. Per la verità è proprio qui che si pone il problema di coloro che, tendendo a condurre una lettura positiva del grande distruttore, si interrogano sul significato che in Nietzsche propriamente hanno gli assunti del "Dio", del "divino", della "Trascendenza"; infatti nulla è più somigliante di ciò ad una fede e l'ateismo non è meno convincente di una fede.

Karl Jaspers rappresenta una testimonianza di questo indirizzo interpretativo, seguendo una metodica ed obbedendo ad una condizione: la condizione è quella di lasciarsi prendere dal movimento del pensiero di Nietzsche stesso e la metodica è di accogliere e far valere le dichiarazioni così complesse e spesso contraddittorie del profeta del nichilismo. Il medesimo atteggiamento, per la verità, può valere qui ai

[6] LÖWITH, K., *Il "discorso della montagna" anticristiano di Nietzsche,* in « Archivio di Filosofia », 1962 n. 3, p. 115.
[7] *Ibid.*, p. 112.

fini della lettura di Jaspers stesso come filosofo; seguire il movimento di appropriazione (Aneignung) che egli compie in apertura dialogica, e di qui, dal confronto con l'evento Nietzsche, illuminare l'evento Jaspers. Infatti se è vero che Jaspers usa nel suo interpretare Nietzsche l'idea-guida della esistenza e della trascendenza, non si dimentichi come Nietzsce assuma una funzione di primo piano per la stessa filosofia jaspersiana: e a questo punto, come e in che misura Jaspers usi un'idea estranea o meno alla figura di Nietzsche, o piuttosto, forse, in realtà occasionata dall'incontro con questa "eccezione", questo può rimanere il nascosto segreto della comunicazione filosofica.

In ogni caso l'aspetto che può suscitare maggior sorpresa alla lettura, è lo straordinario accostamento che Jaspers persegue tra Nietzsche ed il cristianesimo, al di là del proclamato ateismo, proponendo anche alla letteratura critica nietzschiana una nuova prospettiva.

L'assunto-guida secondo cui Jaspers si accosta anche alle espressioni più contraddittorie è che lo stesso atteggiamento negativo di Nietzsche verso il cristianesimo risponde ad esigenze profonde di onestà, ad un bisogno di verità senza condizioni che si qualificano come cristiane anche nella loro origine, sebbene del cristianesimo in senso stretto abbiano perduto ogni contenuto. Da questo punto di vista non si può affermare che in Nietzsche si sia verificata una trasformazione dalla sua prima giovinezza fino alla maturità: se è vero che sono riscontrabili nella sua adolescenza, espressioni positive verso il cristianesimo, qui si è già verificata la disgiunzione tra il cristianesimo sentito quale aspirazione e vita ideale, e la confessione di fede espressa in formule di dottrina. La singola esperienza di Nietzsche diviene esemplare nei confronti della crisi profonda dell'età presente in cui secondo Jaspers, come anche per Nietzsche, un processo millenario giunge al suo compimento. In questo nesso va accolto il proclama nietzschiano della *morte di Dio;* qui è presente la constatazione di un'esperienza, l'accertamento di un evento della realtà: Nietzsche compie un'esperienza intorno all'essere: « Dio è morto ». Il resto, tutto il resto è un tentativo per interrogarsi su questo dato di fatto, su ciò che l'ha causato, e sulle conseguenze che ne derivano per l'uomo.

Nella ricerca dei responsabili della morte di Dio si può evidenziare infatti uno di questi aspetti comuni col cristianesimo: si tratta della riflessione sulla storia universale come totalità la quale, in uno sviluppo significativo, si moda-

lizza in un processo che produce la realtà delle chiese, travisa l'annuncio di Gesù, seduce i deboli, conquista i forti, provoca tensioni e trasformazioni, si propone come disciplina inesorabile e giunge a consumare se stesso fino all'annuncio del nichilismo. Il cristianesimo quindi, secondo Nietzsche e nella interpretazione jaspersiana, si propone come un fenomeno tra gli altri della storia universale, anche se diviene destino decisivo e fatale a causa della sua azione di corruzione dei valori della vita nel momento in cui esso giunge a negarla, ma che dal suo interno può prospettare, attraverso il nichilismo, il suo proprio superamento. Tutto ciò si svolge fondandosi sull'idea, comune al cristianesimo stesso che « l'età presente — è —... momento determinato nel processo universale, e, sempre, come crisi, come passaggio che decide del tutto; sempre sussiste l'inclinazione a scorgere in qualche momento del passato un punto più elevato, una vetta, l'origine della salvezza, e la tendenza a considerarlo come la possibilità del proprio presente; sempre viene inteso, quale forma fondamentale dell'accadere, il fatto che a causa di un evento negativo, alienante gli uomini a se stessi, a causa di un misfatto... siano state minate... situazioni autentiche e sane, e che ora queste debbano essere nuovamente restaurate... »[8]. Il pensiero di Nietzsche vive tuttavia secondo il filo di contraddizioni irrisolvibili: intuisce ed afferma un senso totale della realtà, ma a questa aspirazione si accompagna il senso di una coscienza critica che infrange ogni significato totale: porre la questione del senso della totalità significa proporre un falso problema ed abbandonare la verità. "Eterno ritorno" significa che il senso del divenire consiste nel non-avere-un-senso; se tutto ritorna, nulla ha bisogno di giustificazione: tutto è innocente. La storia è un laboratorio in cui l'uomo esperimenta le sue possibilità di guida e direzione della storia stessa. A lui sono affidate le possibilità dei suoi sensi.

Quindi, secondo Jaspers, assistiamo in Nietzsche ad un movimento di appropriazione e trasformazione di un'eredità, quella cristiana, che, come si è visto, accanto all'idea della storia universale gli offre altre sollecitazioni, perdendo, naturalmente, gli aspetti contenutistici e confessionali del cristianesimo. Così è il caso dell'idea della salvezza che si propone alla responsabilità del singolo all'interno della storia universale: in Nietzsche, il momento della decisione di sal-

[8] JASPERS, K., *Nietzsche u. das Chr.*, cit., pp. 38-39.

vezza che spetta al singolo nella sua unicità, si trasforma nell'indicazione dell'importanza della decisione umana intorno alla storia; per realizzare tale compito è però necessario che nasca e cresca un tipo di uomo superiore, capace di assumere nelle proprie mani la storia, e consapevole che il suo progetto può ambiguamente significare una effettiva elevazione o la più disastrosa caduta [9].

Anche l'aspetto di non compiuto, di non finito dell'essere uomo riecheggia il motivo cristiano della fragilità della natura umana e del male d'origine: tuttavia proprio questo carattere di deficienza ne fonda la possibilità più pura, la possibilità delle possibilità. L'uomo privo della divinità è riconsegnato e affidato al suo proprio sé, perché divenga un "oltre da sé".

"Illimitata volontà di verità" si chiama il terzo momento di questa partecipazione di Nietzsche agli ideali cristiani. Jaspers ritiene che una lettura interpretante del problematico rapporto del filosofo con l'idea assoluta della verità che spinge a conoscere, possa anche divenire segno e simbolo delle relazioni della nostra stessa età col suo frutto più caratteristico: la conoscenza scientifica.

L'autoriflessione critica, in effetti, intorno a questo momento dell'esserci umano, costituisce uno dei temi fondamentali del pensiero di Jaspers; già nella sua prima opera, *Psychologie der Weltanschauungen* (*Psicologia delle visioni del mondo*), nel 1919, infatti, era divenuto chiaro come un nuovo approfondimento critico del pensiero filosofico fosse possibile, nella nostra età, solo a patto di un concreto confronto con questa realtà della scienza che esprime in rigorosa metodica un tipo caratteristico di oggetti e un modo proprio di certezza. Tuttavia a differenza di altri che, come lo stesso Jaspers, si sono interrogati sul senso effettivo di una conoscenza intellettuale della realtà nei modi vissuti attraverso l'intelletto logico, — e si ricordi solo a titolo di esempio il giudizio espresso da Heidegger sulla scienza e il problema della tecnica, — si può affermare che il nostro filosofo gli riconosce una positiva funzione "erhellend" (rischiarante, illuminante) di principio; il primo libro della opera *Philosophie* (1932) è dedicato a questo tema, e il pensiero intellettuale, indicato come *philosophische Weltorientierung* (orientazione filosofica nel mondo), se alimenta la possibilità di un tipo particolare di dogmaticità, ha però

[9] *Ibid.*, p. 40.

in sé le premesse critiche per superare la tentazione del dato e del sistema: esso rende consapevole che il sapere conseguito, pur presentandosi in un'unità totalizzante, è pur sempre relativo alle condizioni della ricerca. Questa idea permane a fondare nella *periecontologia* (nel linguaggio ontologico di Jaspers l'ontologia dell'Essere inteso come orizzonte onnicomprensivo) i modi di essere dell'*Umgreifenden* (Essere onnicomprensivo). Jaspers scorge nella scienza (in *Vernunft und Existenz,* 1935, e in *Existenzphilosophie,* 1938) non solo una funzione critica ed educativa per la realizzazione di un pensiero filosofico che si ponga al centro della crisi del nostro tempo, ma proprio per la lucidità e la garanzia di universalità dei suoi modelli comunicativi vede nella *Bewußtsein überhaupt,* cioè la coscienza universale delle categorie scientifiche, uno dei momenti della comunicazione della verità. infatti:

a) a partire dalla scienza e dal suo effettivo esercizio è possibile giungere al cuore della crisi del nostro tempo che si manifesta in torbide confusioni di verità e false certezze. Essa conferisce al filosofo metodo, chiarezza intorno ai fenomeni e atteggiamento critico. Essa appartiene alla filosofia la quale non può farne a meno, anche se i suoi diversi compiti la conducono a superare quelli del pensiero scientifico:

> « ...la filosofia fa presa sulle scienze in tale modo da rendere realmente presente l'intimo senso loro, la filosofia che vive nelle scienze dissolve il dogmatismo sempre rinnovantesi della scienza... ma soprattutto la filosofia diviene la garante consapevole dello spirito scientifico, contro l'ostilità alla scienza... » [10].

b) L'univocità logica delle leggi scientifiche ha certo offerto nella storia un'occasione unica di determinazione del senso della verità e di certezza contro il dubbio e la problematica dell'accordo intorno ad essa: nel regno dell'empirico è infatti sperimentabile una comunicabilità e un consenso che si avvale di strumenti univoci e lucidi, e si rivolge ad oggetti determinabili in modo esatto. « ...la "coscienza in generale", questo spazio delle scienze, è al tempo stesso per noi lo spazio in cui trova luogo ogni processo di illu-

[10] JASPERS, K., *Filosofia dell'esistenza,* tr. it. O. Abate, Torino 1967, p. 30.

minazione del nostro giudizio...», tuttavia «...la sua stringente esattezza non è mai la verità in sé assolutamente»[11]. La verità a noi essenziale finisce per sorgere propria là dove cessa l'esattezza che ci vincola alla coscienza universale: la verità è molteplice perché storica e comunicativa, e va fondata per altra origine che miri alla coscienza della realtà.

Del resto il principio della chiarezza e distinzione logica del pensiero è una condizione fondamentale del filosofare attraverso cui si esprime la identità del pensiero con se stesso; se il criterio della distinzione indica uno degli aspetti della verità certa del mondo empirico, è un fatto ben determinabile che il suo carattere cogente, per i suoi modi, oggetti, scopi, esprime concretamente una modalità del pensiero stesso, o un fine che il pensiero ha da conseguire: la chiarezza come autotrasparenza del pensiero a se stesso. Il metodo del distinguere e del chiarire gli oggetti nel giudizio è la condizione per esperimentarli, ma «...c'è una chiarezza che è propria del pensiero, essa è intraducibile nella lingua dei segni, perché è propria di quel domandare, a proposito del quale non si è in grado di offrire una risposta...» (*Von der Wahrheit*, 1946); c'è insomma «... la chiarezza che raggiungiamo... nella luce esistenziale che anima le categorie della nostra realtà autentica»[12].

Se in Jaspers il momento della conoscenza scientifica è visto appunto come momento in cui l'esperienza della *philosophische Weltorientierung* deve cogliere le *Grenzsituationen* (*situazioni-limite*) e lo scacco per aprirsi alla *Erhellung* (*chiarificazione*) filosofica, tuttavia rimane fondamentale momento della chiarezza del pensiero, anche se la verità esistenziale proviene da altra origine: «...questa diversa verità non può rifiutare la certezza costringente e riparare nell'ostinazione, perché un simile atteggiamento che non rispetta il valore indistruttibile della certezza costringente, per evitare di farsi limitare da lei, non ha altra possibilità se non quella di ricercare la verità nell'assurdo...»[13].

c) Il particolare atteggiamento positivo di Jaspers verso la chiarezza dell'intelletto e dell'esercizio del conoscere nel modo della *coscienza universale* si rende evidente anche là dove, nella giustificazione dei modi della sua ricerca, egli

[11] *Ibid.*, p. 56.
[12] JASPERS, K., *Sulla Verità*, tr. it. U. Galimberti, Brescia 1970, p. 112.
[13] *Ibid.*, p. 122.

prospetta mediante la "alogica razionale" un pensiero razionale che superi le strettoie dell'intellettualismo e divenga segno di trasparenza dell'esistenza a se stessa, possibilità di accogliere l'"altro da sé", comunemente indicato come l'irrazionale. Jaspers ha di mira un modello logico di ragione che ricomprenda in sé anche ciò che fino a quel punto o era stato in qualche modo riassorbito al razionale dialettizzandolo, o era stato del tutto disconosciuto in quanto irrilevante o inesistente. Per questo, proclama la « priorità formale del pensiero »[14] che è dotato della chiarezza e mobilità degli strumenti logici della coscienza universale: vincolo che dovunque penetra, questo pensiero è unico punto di riferimento vicendevole per i modi dell'Essere onnicomprensivo. L'Alogica razionale ha i caratteri di chiarezza e penetrazione tipici dell'intelletto, ma anche un'ampiezza, una duttilità, una *Durchdringlichkeit* (penetrabilità) proprie di un pensiero critico, cioè consapevole dei propri limiti, al di là dei quali è però capace di aprirsi uno spazio non meno giustificato rispetto a cui del resto esso stesso acquista senso.

> « L'universalità del pensiero sembra identificarsi con l'essere onnicomprensivo della *coscienza universale.* E realmente la forma del pensiero trova la sua origine proprio in essa. Però non si può dire che tale forma si identifichi semplicemente con la coscienza universale; è piuttosto la coscienza universale che *trascende se stessa* »[15].

Certamente non è dalla coscienza universale del rigoroso intelletto che discende questo movimento, ma sue sono le esigenze di chiarezza, universalità e ordine: oltre a ciò tuttavia questo pensiero, questa razionalità è adeguata all'intelletto solo in parte, il resto rappresenta l'"altro", il "diverso" dall'intelletto, altrimenti detto "l'irrazionale". Ma questo irrazionale appartiene anch'esso al razionale, ha una sua dinamica che non è meglio indicabile che con l'espressione di *Alogica razionale*[16]. Essa nasce dalla ragione (Vernunft) e, come movimento totalizzante, esprime la dinamica sempre autoaprentesi dei modi dell'Essere onnicomprensivo fino alla piena comunicabilità esistenziale.

Jaspers da un lato vuole con ciò dare un senso ad un pensiero trascendente (transzendierend) che, attento al limite, scorge al di là l'orizzonte aprentesi del trascendimento;

[14] JASPERS, K., *Ragione ed Esistenza,* tr. it. A. Lamacchia, Torino 1971, p. 129.
[15] *Ibid.,* p. 131.
[16] *Ibid.,* p. 133.

dall'altro propone con ciò una giustificazione del pensiero "chiarente" (erhellend). Il riferimento all'esistenza ed alla comunicazione è proposto contro l'inevitabile oggettivazione a cui portano la riflessione e la definizione logica, e contro i conseguenti labirinti della falsa spiegazione intellettuale: si tratta di fornire una giustificazione, un fondamento a ciò che concerne l'esistenza a partire dalle origini della storicità più profonda, e di salvaguardare quella verità che sfugge alla oggettivazione categoriale. Questo spazio continua ad essere *razionale* perché è illuminato e sussiste nella "priorità del pensiero". « Perché la mia *razionalità* sia intera, essa deve basarsi... su un fondo irrazionale » afferma il nostro filosofo nella IV lezione di *Vernunft und Existenz*[17]. Ed all'inizio della I lezione: « Il razionale non è pensabile senza ciò che è diverso, cioè senza l'irrazionale »[18].

Ritornando quindi al problema dell'atteggiamento di Nietzsche di fronte al cristianesimo, ed alla luce di quanto sopra, si noterà che il rilievo del modo in cui Nietzsche partecipa del cristianesimo per quel che riguarda il desiderio di verità a qualsiasi costo, e il particolare rapporto di odio-amore verso la scienza non solo valgono a caratterizzare la crisi spirituale dell'età presente, ma anche ci guidano a scoprire le motivazioni filosofiche di Jaspers stesso. Si tratta del tentativo di recuperare la polarità razionale-irrazionale, ragione-esistenza al di là della crisi che il pensiero filosofico dell'occidente ha visto compiersi nel testimone Nietzsche: la motivazione filosofica del pensiero di Jaspers quindi, affonderebbe le proprie radici nella situazione nuova di un pensiero che, compiuta la sua parabola e consumati i suoi stessi imperativi, si ritrova dinanzi al nulla.

La fonte della volontà assoluta di verità è la moralità cristiana; i suoi aspetti, la profondità del suo impulso hanno causato un fenomeno conoscitivo unico nella storia, quello della moderna disposizione scientifica. La sua tipica caratterizzazione è data dalla figura di Giobbe: lo scienziato, nella sua ricerca, persegue un impulso infinito che è il tentativo di giustificare il divino quale responsabile della realtà; egli interroga e non si accontenta delle giustificazioni accomodanti dei "teologi", esige il vero a qualsiasi prezzo, contro le stesse illusioni dei propri desideri ed aspettative; il suo

[17] *Ibid.*, p. 143.
[18] *Ibid.*, p. 7.

stesso anelito alla vera immagine del divino, o dell'Essere, gli impedisce di accogliere l'ovvio e gli fa dare la caccia all'errore anche all'interno di ciò che gli è più caro.

È necessario non dimenticare quale peso ha avuto in Jaspers l'influsso del pensiero sociologico e metodologico di Max Weber: a fondamento della interpretazione che abbiamo detto positiva, nei confronti dell'attività del conoscere scientifico, sono infatti riconoscibili i tratti di una concezione critica ed illuminata, che, preoccupata dei dogmatismi, non disconosce però la funzione disciplinante di un'attività conoscitiva metodicamente delimitata e criticamente fondata. La passione del conoscere, quando non si conclude, per aver consumato fino in fondo le sue istanze critiche, nella determinazione di un'immagine-sostegno contro la propria stanchezza di ricerca, né nell'indifferenza, rimedio consolatorio al nichilismo della inutilità delle scelte, rimanda alla idea della scienza *als Beruf* (come professione) che vuol dire anche "vocazione", e intende indicare l'accettazione di una condizione di onestà intellettuale di fronte al carattere parziale e solo metodicamente assicurato del proprio conoscere, rifiutando asceticamente illusioni e consolazioni di fronte alla *Bodenlosigkeit* (mancanza di fondamento) del reale, sfuggente agli strumenti oggettivi.

L'influenza della concezione weberiana, a proposito dei compiti e dei limiti dello scienziato, si chiarisce ancor più decisamente in rapporto all'idea che il conoscere scientifico è conoscenza di dati e non dell'Essere[19]: Jaspers accetta pienamente la delimitazione empirica del metodo scientifico. Per lo scienziato la concretezza, la vicinanza di realtà non traggono con sé l'affermazione della pretesa di conoscere la essenza: coscienza metodologica significa anche critica degli strumenti di cui ci si avvale, e coscienza dei loro limiti[20].

[19] JASPERS, K., *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph,* München ed. 1958, cfr. p. 59 passim; «Die Wissenschaft kann niemals das Wesen des Seins erkennen, sondern nur in unabschließbaren Weitergehen Tatbestände und Zusammenhänge erforschen...» (*Ibid.,* p. 65).

[20] Le riflessioni di Weber intorno ai rapporti religione-cultura-società sono essenziali per l'esame jaspersiano delle condizioni che hanno reso possibile il sorgere della scienza moderna. Comune ad entrambi è infatti la figura dello scienziato che opera alla demitizzazione della realtà del mondo, combattendo anche contro ciò che gli è più proprio: operare alla secolarizzazione del mondo in forza dello stesso impulso motivante di ricerca della verità, in forza dello stesso rigore che vi conferisce la fede religiosa. (WEBER, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* I vol., Tübingen 1920, pp. 114-116). È l'ethos della religione biblica che ha prodotto la passione della *Forschung,* cui

Indicate quindi la fonte e le condizioni della possibilità della scienza, si è riconosciuto ed individuato non solo un tratto significativo per l'esistenza, ma un evento storicamente fondamentale: la crisi dell'età presente è definitiva, perché la logica stessa della volontà di verità, nella sua disciplina inesorabilmente perseguita, è il rifiuto della stessa menzogna che l'ha fondata: « La volontà di verità deve compiere questo passo: dopo che il senso della verità cristiana ha tratto una conclusione dietro l'altra, alla fine indica quella più rigorosa, quella contro se stessa »[21]. La critica, l'indignazione, la proclamazione di una nuova moralità in Nietzsche diviene appunto il segno di questa volontà di verità che nella consumazione delle sue possibilità si pone di fronte a scelte definitive; ed in una lettura nietzschiana è qui che sorge un nuovo problema ed una nuova proposta interpretativa da parte di Jaspers.

3 - *Nietzsche come "eccezione"*

In Nietzsche, per così dire, preme ed è efficace una specie di cristianesimo suo proprio; suo proprio perché gli specifici contenuti cristiani sono di fatto perduti sin dall'inizio; per questo si verifica un continuo affermare e negare, in una dialettica corrosiva che ha per sintesi finale il nichilismo e che, in tal senso, pare rifiutare le stesse ragioni motrici della sua critica, e per di più quasi contraddire anche l'indicazione interpretativa jaspersiana, riguardante il vivere e permanere in lui della tradizione cristiana. La domanda da porsi diviene ora quella di una più approfondita comprensione del pensiero di Nietzsche: l'immoralità è una pura e semplice negazione dei valori o non piuttosto l'espressione del rifiuto della falsa morale? La proclamazione della morte di Dio è mera *Gottlosigkeit* (*negatio Dei*), o non piuttosto ricerca e scoperta di un legame autentico con l'Essere ed espressione di una volontà di sostanza?

Effettivamente in Nietzsche la intuizione del carattere totale della vicenda storica umana si sottomette alla sua critica stessa della coscienza scientifica, per cui egli deve con-

si unisce la positività della accettazione della realtà di fronte alla quale, ed alle cui lacune si ricerca la 'giustificazione di Dio': la Teodicea fonda così la possibilità delle immagini scientifiche della realtà (JASPERS, K., *Nietzsche u. das Chr.*, cit., cfr., p. 51 passim).

[21] *Ibid.*, p. 56.

cludere che non si dà un senso totale della storia; il tutto rimane al di là della questione del senso e del non senso. La storia è luogo di esperimento, laboratorio dell'uomo in cui non è certo che tutto abbia risultato positivo. Tuttavia questa idea del tutto rimane fondamentale aspirazione nel momento in cui l'uomo è richiamato ad un compito di *guida* nei suoi confronti: una nuova Weltanschauung incentrata su un tipo di uomo superiore permetterà la *pianificazione* e la realizzazione della storia. Si pongono con ciò i tratti di una filosofia positiva che, dopo il nulla, illumina di luce nuova il nichilismo; se l'assunto « Nulla è vero, tutto è permesso » produce un non-senso, il vuoto dell'indifferenza tuttavia può in realtà divenire indicazione di un nuovo orizzonte, uno spazio di possibilità pure in cui lo smarrimento iniziale si compensa mediante un "nichilismo della forza".

Emerge qui in modo chiaro la caratterizzazione jaspersiana di Nietzsche come filosofo dell'esistenza: "eterno ritorno" e "volontà di potenza" riguardano l'esistenza nella sua storicità profonda. Questa filosofia positiva esprime ed afferma il mondo della pura immanenza: la negazione di Dio diviene passione della sua assenza perchè il mondo sia affermato. Jaspers quindi vi ritrova un permanere della trascendenza vista come movimento sorpassante ogni cosa, proprio per il fatto che ogni affermazione del finito è vanificata dalla dinamica delle pure possibilità; contro il "troppo finito" della concezione teologica tradizionale, Nietzsche afferma nell'uomo un "troppo infinito". Lo sforzo del trascendere permane anche se al suo termine si apre solo e sempre uno spazio vuoto: Nietzsche interpreta l'immanenza come una trascendenza. Con "la volontà di potenza" e con "l'eterno ritorno" assistiamo ad uno sforzo di trascendenza diretta all'immanenza [22].

L'indicazione di una filosofia positiva non esime Jaspers dal mostrare come il rigore critico in Nietzsche a volte venga meno nel momento in cui tende ad assolutizzare qualche dato finito, così che — aggiunge Jaspers — anch'egli si fa per qualche momento portatore dell'atteggiamento tipico della superstizione scientifica, salvo poi ricadere nella dialettica delle sue contraddizioni e nel nulla; si consideri infatti la contraddizione, insita nell'idea nietzschiana della *pianificazione* della storia, che il sapere della totalità, in fondo da

[22] WAHL, J., *Le Nietzsche de Jaspers,* in « Recherches philosophiques », VI (1936-37), p. 355 passim.

lui riconosciuta non reale, sia però per principio possibile: la storia è certamente un laboratorio di esperimenti di cui è incerto il successo, tuttavia si ritiene di poter riferire alla volontà il tutto come contenuto. In tal modo si verifica uno slittamento dello stesso Nietzsche che in favore della storia universale dimentica la storicità esistenziale: nel concreto *qui ed ora* si annuncia infatti lo spazio dell'Essere e si apre l'orizzonte di trascendenza di fronte alla quale posso essere solo come esistenza.

L'idea della storia assolutizzata ad unità di sapere testimonia la presenza in Nietzsche di un'idea cristiana, certo esorcizzata in quanto è l'uomo quale volontà di potenza ad esserne centro e propulsore; ma è problematico che questa unità di finito ed infinito sia giustificata: la tensione del trascendere ricade nell'immanenza, l'essere e il nulla si identificano. In Nietzsche manca l'effettiva idea di trascendenza: il fatto è che egli non ha saputo veramente scegliere, non ha preso coscienza che nel "laboratorio del mondo" la storicità autentica si esprime nella linea continua delle scelte dell'esistenza attraverso le alternative proposte *qui ed ora,* scelte nelle quali si fa sensibile l'essere reale, e l'unità del suo senso non è più demandata all'astratta unità di un tutto o di una universalità infinita. « Tutta la vita dell'uomo si colloca al centro tra un piano ed un fine. Dalla situazione e dal grado di conoscenza risulta fin dove può giungere la volontà pianificante, e ciò rimane vero nella misura in cui il sapere viene condotto criticamente e metodicamente, e la concezione della situazione è a misura di realtà. Allora situazione e sapere rimangono collocate nell'Essere onnicomprensivo che per il movimento di tutto l'esserci è o può essere eternamente presente e deve guidare ogni puro volere, fare, pianificare, agire, se questi hanno carattere sostanziale » [23]. Come in ogni concezione universalistica, in Nietzsche domina ancora l'idea cristiana dell'unità della storia, un'unità però priva di trascendenza sicché inevitabile e quasi insuperabile è la conclusione nichilista.

E la filosofia positiva di Nietzsche? Jaspers ritiene che v'è una volontà di superamento e che Nietzsche accenni a qualcosa di positivo pur nello spazio vuoto, un proposito che progetta una concezione che superi il cristianesimo e il nichilismo, sua conseguenza. Il senso della risposta positiva va scorta nel riferimento all'uomo quale universo di possi-

[23] JASPERS, K., *Nietzsche u. das Chr.*, cit., p. 43.

bilità che non si perde nella finitezza dei dati e delle leggi finite. Il riferimento alle sue possibilità è condizione per il concreto ascolto di ciò che gli viene incontro dalla vastità dell'orizzonte dell'*Essere onnicomprensivo.*

Scorrendo tuttavia l'ultima parte dell'operetta di Jaspers su Nietzsche qui in considerazione, si può venir colti dal dubbio che Jaspers non si sia lasciato prendere da eccessiva libertà interpretativa e non abbia enfatizzato le sue prospettive di lettura; questa nuova filosofia di Nietzsche pare più proclamata che dimostrata. Tale giustificata obiezione può trovare una risposta più o meno soddisfacente se si prende in considerazione ciò che per il nostro filosofo significa il dialogo con i filosofi del passato. Chiediamoci infatti se davvero per il nostro filosofo la comunicazione filosofica, la comprensione ermeneutica abbia per fine solo la trasmissione di concetti, di schemi intellettuali, di sistemi; o non abbia piuttosto la funzione, anche certo attraverso sicuri dati oggettivi, di ridonare il singolo a se stesso, di risvegliarlo ad una comunicazione più profonda con l'Essere onnicomprensivo, di trasformarsi in un *appello* all'esistere. Certo, quei dati oggettivi possono anche sussistere, ma solo in quanto *cifra* essi non perdono di autenticità, simboli che rimandano all'Essere. Ecco perché l'annuncio del pensiero di Nietzsche è visto non tanto nei dati della "vita", "forza" o "volontà di potenza", quanto piuttosto nei suoi effetti, nell'indicazione del superamento, nel *turbine* che afferra. La dialettica della contraddizione che Jaspers vi riconosce non ha per fine quello di far svanire tutto nell'indeterminato [24], ma di mantenere quelle antinomie stesse:

[24] LÖWITH, K., in « Zeitschrift für Sozialforschung », VI (1937), p. 406; in *Il "discorso della montagna" anticristiano di Nietzsche,* (in « Archivio di Filosofia », 1962, n. 3, p. 112), Löwith afferma: « È ingannevole quello che dice Jaspers, quando nel suo scritto su *Nietzsche und das Christentum* chiama Nietzsche "un uomo che cerca Dio senza più comprendere se stesso", o quello che dice Heidegger quando afferma che Nietzsche è stato "l'unico credente del secolo XX", perchè il Dio che Nietzsche cercò sin dall'inizio e che alla fine chiamò Dioniso, non è il Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento, ma è il nome divino dato ad un mondo che eternamente continua a generarsi e a distruggersi ».

Un'accurata analisi del Jüngel dimostra come il recupero dell'uomo all'infinito spazzando via il Dio della tradizione, si fondi essenzialmente sulla concezione: "Dio è qualcosa di cui non si può pensare nulla di maggiore". In questo contesto il *Dio è morto* si riveste del senso della esperienza di una liberazione, di una apertura dell'orizzonte dell'infinito che era stato costretto in confini definiti, abolendo così la contrapposizione finito-infinito ai danni e per la

Nietzsche percependo il nulla, indica l'essere; posto fuori dalla storicità profonda, richiama ad essa [25].

Con ciò si dialettizza lo stesso rapporto di Jaspers con Nietzsche e si lascia evidenziare il posto particolare che il Nietzsche occupa per il suo pensiero; infatti, anche con le sue contraddizioni, con l'iperbole e la maschera, col suo modo particolare di comunicazione indiretta, Nietzsche esprime esemplarmente uno dei poli della comunicazione della verità: l'*eccezione*. Insieme al Kierkegaard, esprime sia il rifiuto del sapere intellettuale e quindi del sistema ivi connesso, sia un'indicazione ad un fondamentale atteggiamento di continua ricerca; essi fanno perno sulla singolarità della loro esperienza, non temono l'isolamento dal loro tempo perché in realtà intendono vivere la loro età fino in fondo per poi superarla. « Senza particolari attività, senza onori, senza una reale influenza sul mondo, essi sembrano avere, tuttavia, come i grandi *realisti,* un contatto diretto con la vita profonda dell'essere » [26]. Caratteristica dell'età è il nulla che avanza: essi lo esperiscono dentro di sé, e quindi il loro essere irreali, il loro isolamento è rifiuto del nulla. La riflessione senza limiti ha i suoi pericoli ma ha anche l'incomparabile vantaggio d'impedire la fissazione dogmatica nel finito: il pericolo però incombente del nulla spinge, a questo punto, a riferirsi ad una qualche nuova condizione che non si risolvi né nel nulla né nel finito: è la *possibilità* come principio e categoria dell'esistere. « Possibilità è la forma del bisogno di conoscere quello che io non sono ancora, e dunque è preparazione all'essere » [27]. Inaugurazione di possibilità, trascendimento è il carattere autentico della riflessione; quale continuo far cenno all'"origine", al proprio sé, la riflessione all'infinito è richiamo alla positività del singolo, segno dell'Essere.

svalutazione del finito. Al posto dell'infinito Super-io divino emerge la volontà umana dell'io-finito, quindi il Superuomo per il quale l'infinito diviene la propria dimensione del divenire (JÜNGEL, E., *Deus qualem Paulus creavit, Dei negatio,* in « Nietzsche-studien », 1972, pp. 285-296). In rapporto a questo punto di vista, è chiaro che ritornino in questione sia l'indicazione di Heidegger, sia quella di Jaspers; e l'ateismo proclamato potrebbe anche divenire l'annuncio, certo, di una nuova concezione del mondo, ma anche di Dio.

[25] « Que l'expérience dangereuse du possible crée le milieu dans lequel je deviens moi-même ce que je suis, au lieu où je suis, telle est l'exigence secrète de Nietzsche. Situé hors de l'existence il enseigne ce qu'est l'existence... » (WAHL, J., cit., p. 359).

[26] JASPERS, K., *Ragione ed esistenza,* cit., p. 21.

[27] *Ibid.,* p. 26.

Come *eccezioni* quindi Nietzsche e Kierkegaard hanno una funzione dirompente nei confronti del reale esistentivo; essi annunciano una verità che nella sua azione, e per il tipo di proclamazione solipsistica, sembra perdere forza comunicativa; in quanto "eccezione", provocazione, assurdità, si sospende la possibilità della comunicazione diretta, tuttavia questa verità conserva la sua efficacia perchè esprime un radicamento fondamentale. L'eccezione indica "stazioni" sulla via del trascendimento: la sua efficacia consiste nel liberare gli orizzonti, — anche se essa non esplicita una meta precisa — nel creare quindi possibilità come origine di verità. Insieme alla *autorità* l'eccezione è segno della verità comunicativa ed esistenziale; infatti infrangendo la forma universale della verità modalizzata in determinazioni sistematiche richiama alla concretezza della comunicazione storica della verità. « Essa è come una comprensività d'ogni comprensività, che non si pone tuttavia come tale assolutamente, ma che ci si presenta in concrezione storica, e con la sua violenza ci illumina richiamandoci a noi stessi » [28]. « L'eccezione e l'autorità guidano all'essenza della verità, la quale non appartiene più solamente ad un modo della comprensività infinita, ma, penetrando tutti i modi e manifestandosi in tutti, può essere l'Unità » [29].

Se ciò che si è detto chiarisce la collocazione teorica, nel pensiero di Jaspers, dell'eccezione all'interno della "teoria della molteplice verità", un altro aspetto non bisogna dimenticare che è forse più importante ai fini della delineazione dello stesso rapporto Jaspers-Nietzsche. L'"eccezione" è per Jaspers cenno positivo per nuovi orizzonti del pensiero in quanto è anche segno di una consumazione di possibilità; essa esprime un apice, descrive un limite e perciò richiamando a se stessi, indica, negativamente, nuovi orizzonti; ebbene il compito filosofico che ci si propone, nel momento in cui il razionale ha consumato nella protesta nietzschiana le sue possibilità, è quello di ritrovare un nuovo approccio all'Essere, all'"altro-dal" pensiero, al diverso: è la concretizzazione del tema del ritrovamento di un nuovo rapporto tra razionale e irrazionale [30].

[28] JASPERS, K., *Filosofia dell'esistenza,* cit., p. 69.
[29] *Ibid.*, p. 77.
[30] JASPERS, K., *Ragione ed esistenza,* cit., p. 47: « ... l'antichissimo problema filosofico della relazione di ciò che è razionale con ciò che è l'irrazionale, che deve essere riproposto dopo Kierkegaard e Nietzsche in forma nuova ».

Il rapporto Jaspers-Nietzsche diviene illuminante per rendere il senso del filosofare jaspersiano e la motivazione profonda del suo pensiero. Come si è visto, anche per Jaspers infatti la domanda filosofica sorge dall'esperienza della crisi dei rapporti scienza-filosofia; in ciò è egli partecipe della generale sfiducia nei confronti del modo in cui, fino all'età presente, è stato posto il tema del rapporto soggetto-oggetto, o più in generale, coscienza-essere; segno di questa crisi è la critica e il rifiuto di considerare autentica e positiva la relazione pensiero-essere. Fino a che punto l'unità fenomenale oggettiva esprime, o "scopre" il *Gegenstand,* cioè l'oggetto come essere non ancora categorizzato? E fino a che punto invece questa relazione è estraniante, falsificante, o segno di un dominio, di una violenza del pensiero all'essere, per cui in fondo incontra ancora se stesso e non l'altro?

Il compito della filosofia, dal punto di vista di Jaspers, diviene quindi quello di porre un nuovo inizio — nell'alternativa Dio, ovvero Essere, o il nulla —, una nuova positività che tenga conto dell'eccezione, costituendo quest'ultima un criterio, e che ne eviti tuttavia le angustie. È in questo senso che Jaspers sente urgente il compito di una riproduzione del rapporto razionale-irrazionale, come è indicato nella prima lezione di *Vernunft und Existenz,* e la conquista di un nuovo concetto di ragione, di un pensiero aperto anche alla *singolarità,* che abbia di fatto una comprensività maggiore dell'intelletto determinante ed universalizzante: si tratta di un'*Alogica filosofica* che non sopprimi, ma illumini l'altro da sè e sia fondamento e giustificazione per il filosofare stesso.

« Questa nuova Logica ha il suo movente nell'esistenza che cerca la sua chiarezza, ma trae dalla ragione l'incessante scontentezza per ogni tentata conclusione » [31].

Il moto di autochiarimento della esistenza è quindi il senso primo dell'attività filosofica: su questo piano il principio guida della verità conduce ad incontrare sia la forma della religione sia quella dell'ateismo, perché il filosofare che da un lato considera le possibilità della ragione, il suo significato e fondamento, e dall'altro illumina l'esistenza come orizzonte di possibilità che si aprono nella trascendenza dell'Essere, esprime una complessa attività in cui lucidità razio-

[31] V. Lezione: *Vernunft und Existenz;* tr. it. in *Filosofia dell'esistenza,* cit., cfr. p. 138.

nale ed autorealizzazione esistenziale si riuniscono e definiscono nella espressione della "fede filosofica".

« Se la fede filosofica ha come suo asse esistenziale l'attività interiore, i pensieri della chiarificazione filosofica servono alla possibilità di attuare questa fede »[32].

Il confronto quindi con la religione e l'ateismo diviene importante, almeno quanto per Nietzsche quello col cristianesimo. Si può infatti notare da questa lettura dell'opera di Nietzsche come, alla fin fine, la figura di Nietzsche esemplarizzi la filosofia della religione di Jaspers; il giudizio sulla "passione" di Nietzsche da un lato esprime la categoria della esistenza jaspersiana, dall'altro si fonda sull'idea di una fede filosofica che, secondo lui, non è contraddittoria con quella della religione, ché con essa, in verità, v'è una profonda parentela, anzi, se si volesse tematizzarne la priorità, la fede filosofica è profonda scaturigine e condizione dell'altra.

Prendendo in considerazione l'assunto iniziale di Jaspers su Nietzsche — Nietzsche deve al cristianesimo molto più di quanto egli avrebbe potuto ammettere e la sua nuova filosofia si ripropone come un nuovo cristianesimo —, si può osservare criticamente che questa interpretazione adduce molta più luce sul modo di considerare il rapporto fede filosofica — fede rivelata secondo Jaspers, di quanto non indichi una nuova, pur interessante, costellazione ermeneutica del rapporto Nietzsche-cristianesimo. Del resto tutto ciò trova la sua giustificazione nel riferimento alla concezione stessa del comprendere filosofico; come si è già precedentemente detto, nel circolo del comprendere il rapporto di comprensione riguarda una complessa popolarità di termini: non solo l'oggetto della comprensione è in questione, ma il soggetto stesso. La comprensione fa chiari riferimenti al promotore della stessa, e ciò che è compreso rimanda al sé di colui che comprende[33].

Si consideri perciò criticamente che, come in Nietzsche sussiste una duplicità del senso del "cristianesimo", per esempio in Gesù e nella Chiesa, salvo poi a rifiutarli entrambi, anche in Jaspers è presente tale duplicità, la quale offre certamente luminosi spunti interpretativi intorno ad una pos-

[32] *Ibid.*, p. 150.

[33] « Im Verstehen einer philosophischer Wahrheit... (und in aller Wissenschaft, sofern diese nur von philosophischen Antrieben lebt) erwächst ein mögliches Selbstwerden, geschiet ein Erwachen, vollzieht sich ein Offenbarwerden meiner selbst durch die Weise, wie mir das Sein offenbar wird » (JASPERS, K., *Nietzsche. Einführung...*, cit., p. 16).

sibile comprensione positiva di Nietzsche, ma non elimina tuttavia il dubbio intorno alla fondatezza piena delle sue dichiarazioni. Consideriamo infatti la critica principale di Jaspers a proposito del problema in questione: l'alternativa "o Gesù o il nichilismo" in Nietzsche è falsa in quanto indica, alla fin fine, la mancanza di un effettivo superamento del cristianesimo: la proclamazione del nichilismo contro il cristianesimo non esprime che il permanere di un uguale anelito di assoluto. Nel caso della discussione intorno alla concezione della storia universale inoltre, Jaspers rileva come in Nietzsche permangono i rigori e gli schemi assoluti della concezione cristiana della storia; anzi, si è detto, in Nietzsche questi impulsi cristiani rivivrebbero fino alla loro consumazione; egli cioè, a questo punto, pur portando certi assunti al loro termine, ne rimarrebbe in qualche modo prigioniero: il nichilismo così, non è autentica alternativa al cristianesimo, e la risoluzione della trascendenza nell'immanenza, nell'idea dell' "eterno ritorno", sottopone l'uomo ad una tensione finito-infinito in cui non è assicurata l'integrità di nessuno dei due poli.

« Nietzsche, e con lui l'uomo moderno, non vive più in relazione all'Uno che è Dio, ma, legato al filo conduttore della unità cristiana della storia umana, ricade nell'uno privo di trascendenza che sono questo mondo e la storia umana; conoscendo, si deve sperimentare con Nietzsche che questa immanenza del mondo come unità non c'è affatto » [34].

Si può quindi osservare come Jaspers indichi quali "impulsi cristiani" in Nietzsche, quelli che sono dati tipici della sua concezione dell'esistenza: l'autenticità, la responsabilità, la problematicità propria di chi è consapevole di essere finito anche dinanzi alle proprie possibilità, la storicità. Jaspers usa una nozione di cristiano che tende a raccogliere in unità e a definire in naturalità cristiana tratti comuni al Cristo, agli autentici cristiani, e riscontrati anche in Nietzsche, in Buddha, in Kierkegaard, in Dionisio. Se è vero che questa originalità esistenziale è giunta a Nietzsche nell'alveo del gran fiume del cristianesimo, si può non errare se si colga, nella prospettiva jaspersiana, piuttosto un raccostamento di Nietzsche ad una *philosophia perennis* la quale nella forma della *fede filosofica* muove all'autenticità dell'esistere nella tensione che si realizza tra i modi della comprensività infinita dell'Essere nella forma del trascendimento.

[34] JASPERS, K., *Nietzsche u. das Chr.*, cit., p. 44).

Il rifiuto dell'alternativa nietzschiana cristianesimo-nichilismo, ci conduce del resto ad un motivo centrale dell'itinerario filosofico di Jaspers: infatti il suo sforzo di chiarificazione intorno alla *Existenz* gli offre occasione per un discorso sulla Trascendenza la quale, condizione di autenticità dell'essere-uomo, si pone al di là della stessa conclusione nichilista dell'intellettualismo moderno, nella forma indicata dalla vicenda 'ldi Nietzsche.

Per quanto significativo sia il dialogo con Nietzsche, Jaspers non può seguirlo sulla via del nichilismo, anche se il compito da quello rappresentato, serve a caratterizzare una età, un modo di assumere il rapporto con la Trascendenza che si vanno ormai concludendo. Al vuoto del nichilismo non si contrappone per Jaspers, in modo assoluto, solo la via del cristianesimo, cioè quella dell'accettazione pura e semplice del dato della rivelazione: una terza via egli ritiene di rappresentare e promuovere, e questa indicazione egli pensa di scorgere nel discorso spezzato di Nietzsche, nelle sue immagini contradditorie, nelle spigolosità dei paradossi, nella maschera assunta di proposito: il progetto di una concezione della realtà, superiore al cristianesimo, ivi ricompreso e oltrepassato, concezione che è data, per il momento, solo per cenni. Nietzsche, esistenza come "eccezione", non comunica dati di conoscenza in modo immediato, non indica un cammino; la sua efficacia è di altro genere, è quella di un richiamo violento al carattere di pura possibilità senza fondamento dell'*esistenza,* anche se attraverso l'esperienza di un vuoto, della mancanza di ogni fondamento [35].

Il confronto con Nietzsche non è senza motivo; la *Gottesfrage* (questione di Dio) costituisce la interrogazione filosofica di base per Jaspers là dove la domanda intorno alla realtà, attraverso l'esperienza delle *situazioni-limite,* è spinta a tematizzare la *mögliche Existenz* (*esistenza possibile*): qui la riflessione filosofica mediata dai gradi del trascendimento, è rinviata infine ad un centro di esperienza che riguarda ed interroga l'uomo nella sua peculiarità. Richiamato improvvisamente a se stesso, l'uomo esperimenta da un lato una particolare autorelazione: egli può decidere del suo essere stesso; dall'altro la dispersione del suo essere, cioè la sua molteplicità e problematicità: egli è *esistenza possibile* [36]. Il pericolo del nulla diviene, a questo punto, insistente. Il dissidio tra

[35] *Ibid.,* p. 69.
[36] « ...freie Existenz legt sich im Akt der Realisierung der eigenen

Dasein (esserci empirico) ed *Existenz* (esistenza autentica) non si risolve in una indeterminatezza priva di contorni, la categoria della possibilità sta per il « Selbst-sein aus der Freiheit » (essere se stesso per la propria libertà): l'esistere, non il pensare ce ne rende consapevoli. Il modo in cui ritroviamo al di sotto dell'io empirico una più profonda origine, un universo a cui sono demandate tutte le possibilità per cui io sono, ha l'aspetto di un procedere pratico e non di un puro analizzare teorico. Tuttavia l'aspetto particolare di questa libertà è che essa non è disponibile a volontà, in modo evidente: l'essere se stesso *aus der Freiheit,* che decide del senso dell'essere-uomo, è donato al sé mediante un'alterità, quella della Trascendenza [37].

« Come sono *coscienza* solo perché percepiscono l'alterità dell'essere oggettivo, per il cui condizionamento io esisto e con cui sono in relazione, così io sono *esistenza* soltanto per la mia conoscenza della trascendenza, in quanto essa è la forza per cui io stesso esisto » [38].
L'esistenza non è deducibile dalla realtà empirica e spirituale in senso lato: essa non è se stessa, non può possedersi che in una alterità, in un altro da sé di fronte a cui si riconosce: come la coscienza intenzionale è per l'oggetto intenzionato, così l'esistenza è *Selbst-sein aus der Freiheit,* se stessa a partire dalla propria libertà, per la forza che proviene da una relazione con la Trascendenza.

La questione intorno alla *esistenza possibile* ci fa quindi approdare ad una duplicità di temi: 1) nel suo esistere l'uomo ritrova il proprio sé autentico di fronte ad un altro da sé, ad un "diverso"; 2) il decidere di sé come *Selbst-sein aus der Freiheit* è un accogliersi che, ai limiti del pensiero analitico il quale non può cogliere l'inoggettuale, si rende possibile mediante una forza, una fede. Qui si apre la terza via prima accennata: al limite delle sue esperienze possibili, l'esserci incontra un'*incondizionatezza* che sa provenire da "altro" perché egli non se l'è data; questo diverso lo pone improvvisa-

Möglichkeiten frei. Das zunächst im Dasein verstrickte Ich entdeckt sich als freie Existenz in dem Maße, wie es seine Freiheit ausübt » (BRECHTEN, J., *Die Gottesfrage als Problem der Praxis nach Karl Jaspers,* in « Theologie und Glaube », 1970, p. 167).

[37] « L'esistenza... in quanto possibilità di una determinazione non è mai deducibile da un valore universale: è sorgente nel tempo, è il singolo come *storicità;* è la possibilità di cogliere l'eterno attraverso la temporalità e non attraverso un concetto universale » (JASPERS, K., *Ragione ed Esistenza,* cit., p. 65).

[38] *Ibid.,* pp. 63-64.

mente di fronte ad una *Wirklichkeit* (realtà) perché l'incondizionatezza non derivabile, non si lascia trasferire in mera possibilità. La Trascendenza che già si è fatta innanzi là dove la realtà del mondo si rivela come passaggio, è per l'uomo il *Woher* (da dove) del carattere incondizionato della propria esperienza di libertà [39]. La Trascendenza è dunque la condizione della mia libertà e della consapevolezza di questa libertà.

Per la verità questo discorso sulla Trascendenza non è privo di problemi. L'esistenza conquista se stessa e il suo essere libero attraverso il rapporto di trascendimento all'Essere. L'Essere è quindi la condizione delle possibilità di senso dell'essere-uomo, è *Sinngrund* (fondamento di senso) per cui l'esistenza può autenticamente realizzare l'ordine del Dasein, o perdersi. Ma la pluralità e problematicità dei significati porta con sé l'esigenza di una chiarificazione della Trascendenza, interrogando sul senso del suo carattere di unità separata da ogni problematica di senso. Accanto al *Sinnproblem* (problema del senso) emerge in primo piano la *Seinsproblem* (problema dell'essere) [40]: ciò costituisce un assunto critico essenziale perché l'attenzione di Jaspers è sempre rivolta all'idea dell'inoggettualità dell'Essere. La Trascendenza non si costituisce quale contenuto di un sapere, e il tipo di certezza che se ne può derivare, è solo quella espressa dalla *fede filosofica*. Nella prospettiva dell'esistenza è particolarmente evidente la funzione di fondazione di senso da parte della Trascendenza. Accanto a ciò però, evidenziato particolarmente nell'espressione di *Essere onnicomprensivo* (Umgreifendes), la Trascendenza è origine, fondamento d'essere dell'esistenza: essa anzi, semplicemente "è", senza ulteriori attribuzioni, perché non si manifesta fenomenicamente in modo adeguato

[39] « Diese Transzendenz nun, von der her gesehen das gesamte Weltsein ein Übergehen ist, ist der Bezugspunkt für die menschliche Freiheit. Die Menschliche Freiheit... ist ja das größte Rätsel und die größte, gegenwärtigste Gewißheit im menschlichen Selbstbewußtsein, aus nichts zu begreifen, das wir in der Welt irgendwo erforschen, auch nicht aus dem Lebendigen, auch nicht von irgendwoher, woher es käme... woher denn? Wenn sie nicht aus der Welt ist, dann von etwas gleichsam vor der Welt » (JASPERS, K., *Chiffren der Transzendenz,* München 1970, pp. 42-43).

[40] « Es sind die existenzphilosophische Gedankengänge, die bei Jaspers den Gedanken der Transzendenz einer dualistischen Aufspaltung entgegendrängen. Denn für die Existenzphilosophie steht das Sinnproblem im Vordergrund » (WERNER, M., *Existenzphilosophie und Christentum,* in *Karl Jaspers in der Discussion,* a cura di H. SANER, München 1973, p. 345).

e si sottrae al pensiero che voglia comprenderla incontraddittoriamente [41]. L'Essere è la vera realtà perché non può essere pensato come possibilità: pensare una realtà è infatti, secondo Jaspers, tematizzare una possibilità realizzata, il fatto di pensarla evidenzia il suo carattere di possibilità. La vera Realtà non è possibilità, per cui la riflessione intellettuale diviene di fatto impotente dinanzi ad essa [42].

La Trascendenza come *Seinsgrund* e *Sinngrund* sembra collocata in una tensione insanabile e terminare in contraddizione: essa è la fonte dei sensi possibili dell'esistenza, ma anche quella del vero essere dell'esserci. Il problema si collega all'assunto fondamento — nel modo in cui si è già prima accennato al rapporto scienza-filosofia —: punto di partenza e preoccupazione costante di Jaspers è di evitare accuratamente l'errore di identificare l'Essere con qualche essere determinato, nella consapevolezza della problematicità, in un senso kantiano, della polarità soggetto-oggetto; egli ha presente la fenomenicità dell'esserci e il modo in cui la relazione all'oggetto è propriamente fondata sulla rappresentazione del soggetto, e delinea, come Kant, un netto confine rispetto alla cosa, o oggetto in generale (Gegenstand). Perciò la intenzionalità della coscienza esprime una relazione positiva nei confronti dell'intelletto (Verstand) ma negativa nei confronti della ragione (Vernunft), rendendosi consapevole della inoggettualità della "cosa" e della fenomenicità dell'oggetto dell'intelletto. In rapporto a ciò si può comprendere come per lui il trascendere significhi un *ricercare,* non un possedere: nella Trascendenza si è alla *ricerca* dell'Essere.

In un modo tutto particolare quindi la legge della intenzionalità della coscienza, propria del pensiero moderno, assume in Jaspers la qualità dello jato tra soggetto-oggetto, e corrisponde alla mancata soluzione della questione del senso e dell'essere, resa problematica dall'assunto base della non

[41] « Questa affermazione intorno alla Trascendenza va tenuta ferma anche se la Trascendenza, in quanto tale può essere vista, perchè nel venir-pensata sparisce, e, sottraendosi ad ogni tentativo di immagine e figurazione, si nasconde » (JASPERS, K., *Sulla Verità,* cit., p. 61).

[42] JASPERS, K., *Filosofia dell'esistenza,* cit., pp.94-98 passim; « Se dunque la Realtà, come realtà pensata, retrocede dinanzi a noi, ma d'altra parte è presente come ciò che tutto abbraccia, se la sua presenza sta in ciò che non può essere trasformato in possibilità per opera di nessuna attività pensante, il pensiero filosofico non ha il significato di togliere questa impensabilità del vero essere, ma di accentuarla » (*Ibid.,* pp. 96-97).

raggiungibilità dell'Essere. Il problema consiste nel fatto che la prospettiva kantiana è accolta da Jaspers senza ulteriore messa in questione: il tema dei rapporti coscienza-essere non è problematizzato in quanto tale; il discorso sulla metafisica rimane tuttavia possibile, ma solo secondo il metodo della negazione, ad imitazione di una *teologia negativa.* Ed è in questa prospettiva che è vissuto il rapporto con Nietzsche: in quest'ultimo infatti, si è realizzata l'ultima identificazione dell'Essere con la possibilità, cui segue la logica conclusione del nichilismo: « Infatti il sentimento del Nulla ci assale nel momento stesso in cui crediamo di aver trasformato tutta quanta la Realtà in pensabilità, cioè quando crediamo di aver sostituito alla realtà tutta la possibile pensabilità »[43]. Il nulla e l'immanenza sono l'unica conclusione della perdita della tensione soggetto-oggetto. Quest'ultima va accolta e sostenuta: Jaspers non vede altra conclusione possibile, ma nello stesso tempo, nel momento in cui tenta l'alternativa, non ritiene opportuno problematizzare l'assunto iniziale, ed è sulla via della teologia negativa che modalizza i modi della *periecontologia,* cioè della ontologia dell'*Umgreifenden* (*Essere onnicomprensivo*)[44].

Al fine di delimitare in concreto, quindi, l'alternativa filosofica di Jaspers, è possibile individuare due tematiche che si sviluppano dalla polarità *esistenza possibile* come *Selbstsein aus der Freiheit,* e *Transzendenz* come *Grund* (fondamento) e *Ursprung* (origine) incondizionati di questa libertà.

1) La relazione fondata di Trascendenza, questa certezza dell'essere di sé e di un fondamento, si esprime nell'esistere come una sapienza, un *Vertrauen* (rapporto di fiducia); non è un sapere, ma una forza realizzante i sensi dell'esistenza la quale, quindi, esprime il carattere storico e comunicativo suo proprio perché è nell'alterità che si rende possibile. *La fede filosofica* esprime questo nesso originario con la Trascendenza.

« Cosa sia realmente la fede filosofica non si può definire con obiettiva precisione, ma si può intendere solo considerando l'insieme della complessa attività filosofica... Essa è il principio dell'attività nella quale l'uomo si produce... »[45].

La fede è il segno dell'autorelazione dell'esistenza con se

[43] JASPERS, K., *La filosofia dell'esistenza,* cit., p. 95.

[44] Sulla questione confronta: PFEIFFER, H., *Gotteserfahrung und Glaube,* Trier 1975; e WERNER, M., *op.* cit.

[45] JASPERS, K., *Vernunft und Existenz,* V. Lezione: cfr. in *La Filosofia dell'esistenza,* cit., p. 149.

stessa in cui l'esperienza della situazione-limite si risolve positivamente mediante la realizzazione di un senso come accoglimento di sé e del proprio esistere: la fede è il segno della decisione di sé che fonda l'esistenza, l'essere-uomo dipende da questo decidere di sé in libertà. La polarità Glaube-Unglaube (fede-incredulità) esprimerebbe con ciò il carattere problematico dell'essere in libertà. L'*Existenz* esprime l'autenticità dell'uomo che si sceglie; la "fede" è la forza particolare che lo guida all'esistere nel vuoto della *Bodenlosigkeit* (carattere di mancanza di fondamento di ogni esperienza empirica), attraverso i "sigma" della comunicazione e della tradizione. Movimento in cui l'uomo si rende presente alla Trascendenza, senza con ciò risolversi dal finito, essa sostanzializza la vita personale, si esprime cioè come contrappunto al nichilismo[46], conservando la polarità finito-infinito nel sentimento etico dell'esistere[47]. "Fede" in questo caso, non significa necessariamente qualcosa di irrazionale in senso negativo, ma esprime un "altro" sapere, il « diverso da... » quello empirico: non è la certezza costringente, nella sua logica, della conoscenza oggettiva, ma non è neanche la sicurezza estraniante di chi rimanda ad un dato rivelato la propria responsabilità dell'esistere[48]. La Trascendenza che mi viene incontro nell'atto dell'esistenza, la quale di fronte a quella diviene certa della propria realtà, non mi priva della mia libertà, né della mia responsabilità, né cade nell'equivoco della trasformazione della fede in sapere dogmatico, aspetto tipico delle confessioni di fede.

Una critica ferma è rivolta, infatti, da parte di Jaspers all'idea della rivelazione che fonda la fede religiosa: da un lato quest'ultima presenta una serie di errori razionali là dove considera esclusivo l'evento storico che la fonda, o interpreta nel reale una doppia struttura di sensi, la verità di una delle quali invalida l'altra (teoria della doppia realtà, naturale

[46] « Jaspers' Auffassung zeugt von Willen, alles ins Existentiell-Praktische zu ziehen und verrät, wie schon angeführt einen gewissen Agnosticismus » (MEYER, K., *Karl Jaspers' philosophischer Weg zur Transzendenz*, in « Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie », XIX (1972), p. 216).

[47] PFEIFFER, H., *op.* cit., p. 55 passim.

[48] « Glaube, der nicht zuerst als ein gesagter Inhalt, nicht als Bekenntnis, sondern als Lebenswirklichkeit in der Sichtbarkeit eines Menschen durch Gemeinschaft im Glauben mit Anderen Sprache findet, und zwar am Leitfaden und in den Gehäusen der Überlieferung als des geschichtlich gemeinsamen Grundes einer ehrfürchtig ergriffenen, aber auch wandelbaren Autorität » (JASPERS, K., *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954, pp. 37-38).

e soprannaturale); dall'altro l'affermazione e l'aggancio all'autorità religiosa rende nulla la libertà dell'esistenza e con ciò vanifica uno dei termini della polarità finito-infinito, che invece Jaspers con la sua alternativa filosofica e con la sua nozione di fede, mira a conservare.

2) Oltre che la fede filosofica, il luogo in cui si preserva la tensione finito-infinito, io-essere, è quello della *"lettura delle cifre"*: questa Trascendenza dinanzi a cui in una relazione fondata nella fede l'esistenza si ritrova donata e garantita a se stessa e acquista una *Seinsgewissheit* (certezza d'essere), si lascia cogliere anche in "cifre".

Il significato della Cifra diviene chiaro se si ha presente che la Trascendenza non vi si identifica pienamente e che comunque rimane qualificata come *das Andere* (l'altro). L' Essere non si può rappresentare in un'immagine, e l'uomo vive l'aritmia di un pensare in termini finiti la divinità di cui però gli è proibito, secondo il linguaggio biblico, formarsi un'immagine. La cifra dunque assolverebbe al compito di rendere la Trascendenza nell'immanenza, senza con ciò privarla del suo carattere trascendente di "Ganz-Anders" (il diverso in modo assoluto); il carattere della cifra consiste nel fatto che per suo tramite noi cogliamo la Trascendenza senza produrre una oggettivazione logica della sua realtà.

Tutte le realtà empiriche sono cifra quando garantiscono un'esperienza di Trascendenza nei confronti della *esistenza possibile,* la quale quindi vi si definisce come apertura al linguaggio delle cifre. Con ciò non si tende a rendere duplice il reale: la cifra non è uno *strumento* per conoscere, un concetto distinguibile da un oggetto presso il quale troverebbe la sua applicazione; essa è la presenza della Trascendenza nel mondo, e, come tale, si rende possibile unicamente, e nel modo più vero, dinanzi alla *mögliche Existenz.*

« Ganz ernst und nicht mehr Spiel ist die Chiffer der Wirklichkeit der Transzendenz nur im konkreten Augenblick, wo der Mensch Entschlüsse faβt, liebt, festhält, mit sich selbst identisch wird, und wie die Worte sonst lauten » (« La cifra della realtà della Trascendenza è seria, e non più solo gioco, nel concreto momento in cui l'uomo assume delle scelte, ama, rimane fedele, o, come normalmente si dice, raggiunge la propria identità »[49].

La cifra preserva la tensione soggetto-oggetto, esistenza-essere, per cui, per così dire, l'Oggetto appare nel fenomeno.

[49] JASPERS, K., *Chiffren der Transzendenz,* cit., p. 45.

In lei la Trascendenza *è*, e null'altro: il contrapporre lì il soggettivo e l'oggettivo può produrre solo il nascondimento dell'esperienza fondamentale [50]. Cifra è garanzia del rapporto Trascendenza-immanenza che li verifica nella loro diversità polare. Per questa via la relazione alla Trascendenza si realizza in modo originario anche nella lotta tra le numerose immagini di Dio, perché il luogo della Trascendenza è una esperienza-limite dove la realtà empirica si produce in simbolicità trasparente, cioè non solo come unità categoriale di senso, ma mezzo del movimento di esistenza tra ente, essere e nulla [51].

Può essere cifra quindi ogni evento storico quando di fronte a lui l'esistenza diviene se stessa per un'esperienza di situazione-limite: lo stesso evento che l'intelletto categorizza, diviene pregnanza di realtà, ai limiti dell'esperienza determinante della coscienza universale. Ma è necessario evitare l'equivoco che ciò voglia significare l'emergenza di qualcosa d'altro di cui la precedente realtà significante, l'evento-cifra, sia la trascrizione simbolizzata: il simbolo non si lascia interpretare, né ritradurre; simbolo e simbolizzato non sono separabili. Qui trova spiegazione l'atteggiamento negativo di Jaspers nei confronti del tema della *demitizzazione* [52]: la ritraduzione delle immagini della religione biblica può servire solo ad una concezione dogmatico-obiettivante della fede ed ha per conclusione la caduta di quella tensione Trascendenza-immanenza, la cui preservazione è il primo compito della *cifra* [53].

La cifra ha un carattere esaustivo e onnicomprensivo: lascia percepire con ciò la stessa vastità dello spazio dell'Essere onnicomprensivo; ma qui l'Essere non è, propriamente,

[50] « Bedeutung und Sinn der Chiffre selbst sind nur im Gefüge dieser ungegenständlicher, gelebten Relation von Existenz und Transzendenz recht gut verstehen. Die Chiffre ist nicht ein *Was*, sondern ist die Weise, wie sich in der innerweltlichen Wirklichkeit transzendenz für die Existenz bezeugt, und ist andererseits die Weise, wie Existenz die Transzendenz "versteht", indem die Existenz die Chiffre "liest", und zwar im Scheitern und Vergehen » (BRECHTEN, J., *op.* cit., p. 172).

[51] « Denn in Sinne der "immanenten Transzendenz" ist die Chiffre, die die Existenz für die Konstituierung eines praktisch-existentiellen Transzendenzverhältnisses "liest" eine Art Inkarnation der Transzendenz als absoluter Grenze » (*Ibid.*, p. 177).

[52] Si rammenti la polemica col Bultmann; cfr. anche *Chiffren der Transzendenz,* cit., p. 98-99.

[53] JASPERS, K., *La filosofia dell'esistenza,* cit., cfr. pp. 115-116 passim.

"rivelato": la cifra *è* presenza della Trascendenza nell'immanenza, la lettura tuttavia non può che verificare il nascondimento dell'Essere.

Cifra è Trascendenza immanente: questa espressione contraddittoria qualifica la peculiarità della sua azione efficace per la duplicità dei momenti che in essa sono in gioco: l'universo cioè, dei materiali del mondo oggettivo e la trasparenza dell'esistenza a se stessa. La cifra apre così come uno spazio; qui è il senso del superamento del nichilismo nietzschiano: la molteplicità delle immagini di Dio non esprimono che l'insuperabilità del nascondimento dell'Essere. Questa stessa molteplicità è cifra in quanto il venir meno delle dichiarazioni positive sulla divinità, il loro scacco suona come appello all'esistenza possibile, il nulla che si annuncia, è cifra dell'Essere: il "Dio" non è morto, è trascendente[54].

Una considerazione critica sul discorso jaspersiano in rapporto alla lettura delle cifre tuttavia, spinge a giustificare una certa perplessità intorno alla via indicata da Jaspers per salvaguardare — e qui incontriamo la sua principale preoccupazione — la non identità, l'inadeguatezza dell'Essere. Da un lato la Trascendenza non è oggetto, dall'altro tutto ciò che è dato, come tale, nell'autoverificazione dell'esistere, è in relazione immediata alla Trascendenza. Riemerge qui la questione dell'unità dell'Essere come *Seinsgrund* e *Sinngrund*: si ponga pure che nella lettura della cifra l'esperienza esistenziale dell'esserci, di fronte al momento dell'oggettualità, realizzi una certificazione di sé per la trasparenza della Trascendenza che *è* nella cifra stessa. Tuttavia non è del tutto chiaro il carattere di questa relazione originaria; come è possibile la certificazione autentica dell'esistenza, se l'Essere *è* certo, ma nel nascondimento?

Come si verifica la certificazione dei sensi dell'esistenza autentica di fronte all'Essere che si sottrae nella sua inoggettualità?

Questo iato è esperibile nell'uso da parte di Jaspers di due termini distinguibili per indicare l'Essere: *Transzendenz* (*Trascendenza*) e *Umgreifendes* (*Essere onnicomprensivo*). La *Transzendenz* si ritrova nel momento in cui mi scopro come libertà; si collega quindi, al livello delle unità di senso dell'esistere nella fede. Essa è verificata nell'ordine di una "soggettività" che non supera, pur nei connotati pratici e storici

[54] « Die Chiffern öffner Räume des Seins und wirken als Zugkraft von der Transzendenz her auf Existenz » (MEYER, K., *op.* cit., p. 206).

della nozione di esistenza, l'orizzonte della trascendentalità della coscienza di origine cartesiano-kantiana. L'introduzione della nozione di *Umgreifenden,* del resto, ha pur sempre ancora i caratteri di una nozione negativa a causa della esigenza di conservare l'assunto iniziale dell'inoggettualità dell'Essere [55]. Ed oltre l'indicazione di una periecontologia come ontologia negativa, Jaspers non si spinge.

Fondato appare quindi il giudizio che, in una prospettiva heideggeriana, ritiene che anche Jaspers non sia andato oltre l'assunto della metafisica tradizionale: egli, nella sua ricerca, rimane comunque legato allo gnoseologismo, e il suo discorso in fondo si limita al livello dell'esistentivo in cui è pur sempre perduta la possibilità del recupero della *differenza ontologica* [56].

Il problema è che sia a questo livello, sia al livello della discussione di principio intorno al comprendere (Verstehen), il richiamo ad un *Grund* giustificante porta in definitiva alla indicazione di quello che potremmo chiamare un "esistenzialismo etico", dove nella *Existenz,* sia di fronte alla comunicazione, sia di fronte alla Trascendenza, l'autenticità, di cui però mancano ulteriori criteri, si esprime nel richiamo al *Selbstsein* nella forma di un *Appello.*

MARIA DELLO PREITE

[55] WERNER, M., *op.* cit., p. 346-348.
[56] « Ontologisch und geschichtlich gesehen gehört auch die Existenzphilosophie zur neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie » (VON HERMANN, F. W., *Subjekt und Dasein,* Frankfurt, 1974, p. 11).

INDICE

Finito di stampare nel mese di ottobre 1978
con i tipi de la tecnografica in bari
per conto dell'Ecumenica Editrice Coop. r.l.